BJ
71
H5
GTU Rare

Dr. Hellersberg
Antiquariat & Verlag G.m.b.H.
Charlottenburg 2

GIFT OF
Charles Atwood Kofoid

Principien der Ethik

in

historischer Entwickelung.

Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen

von

Leopold von Henning,
Doctor der Philosophie.

Berlin,
bei Friedrich August Herbig.
1824.

Pacific School of Religion Berkeley, Calif.

QJ2
H393

Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/principiendereth00henn

Dem

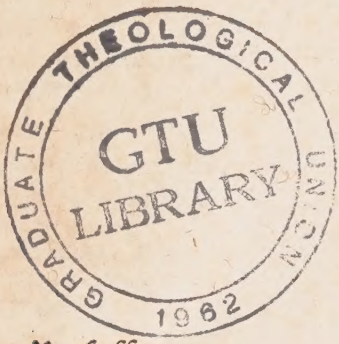
Herrn Ge. Wilh. Friedr. Hegel

Dr. und ordentlichem Professor der Philosophie an der Königlichen Universität zu Berlin

als ein Zeichen

dankbarer Ehrerbietung

gewidmet



vom Verfasser.

BJ
71
.H5

QY20
H393

Inhalt.

Vorrede.

Einleitung. §. 1—6.

Aufgabe einer Geschichte der Ethik. S. 3. Verschiedenheit der ethischen Systeme. Erörterung über die verschiednen Erkenntnißweisen überhaupt. S. 5. Dreierlei Weisen der Erkenntniß des Sittlichen, die unmittelbare, S. 9; die reflectirende, S. 11. und die philosophische, S. 15.

Erster Theil.

Das sittliche Bewußtseyn und die ethischen Systeme der antiken Welt.

§. 7. Geschichtliche Entwickelung des Geistes. S. 17.

§. 8. Hauptperioden der Weltgeschichte. S. 20. Coincidenz derselben mit den Hauptformen des sittlichen Bewußtseyns. S. 21.

§. 9—11. Orientalisches Zeitalter. S. 23. Sittliches Bewußtseyn der Orientalen. S. 26. Keine philosophische Sittenlehre bei den Orientalen. S. 27.

§. 11—13. Griechischer Geist S. 29., und griechische Sittlichkeit. S. 32.

§. 14. Unmittelbares und reflectirendes Wissen vom Sittlichen bei den Griechen. S. 37. Die Sophisten. S. 38. Berechtigung ihres Standpunkts. S. 40.

§. 15—17. Socrates. Sein Verhältniß zu den Sophisten. S. 40. Sein Schicksal und seine Lehre im nothwendigen Zusammenhange. S. 42. Socrates als Urheber der philosophischen Moral. S. 45. Allgemeiner Charakter der Socratischen Moral. S. 48. Mangel derselben. S. 49.

§. 18. Nächste Nachfolger des Socrates, Cyrenaiker, Cyniker und Eristiker. S. 52.

§. 19—24. Platon. S. 53. Platonische Philosophie überhaupt. Die Idee. S. 54. Unterscheidung der drei philosophischen Hauptdisciplinen. S. 54. Platonische Darstellung des Sittlichen; sein Werk: Vom Gerechten. S. 56. Gewöhnliche Vorstellung davon. S. 58. Der Staat als Wirklichkeit der sittlichen Idee. S. 59. Unterschied der Stände in Staate. S. 60. Cardinaltugenden. S. 61. Mangel der Platonischen Darstellung d. Sittlichen. S. 63. Mangel des griechischen Geistes überhaupt. S. 65.

§. 23—25. Aristoteles. Verhältniß der aristotelischen zur platonischen Philosophie S. 68. Mißdeutung des Aristoteles. S. 69. Möglichkeit und Wirklichkeit. S. 71 u. 72. Die ethischen Schriften des Aristoteles. S. 73. Die Eudämonie als höchstes Gut. S. 76. Aristotelische Definition der Tugend. S. 77. Politik des Aristoteles. S. 80. Mangel der aristotelischen Philosophie. S. 81. Verendlichung d. Idee. Römische Welt. S. 83.

§. 26. Stoiker. Princip d. ſtoiſchen Moral. S. 85. Der ſtoiſche Weiſe. S. 87. Dialektik des Stoicismus. S. 88.

§. 27. Epikuräer. Princip der epikuräiſchen Moral. S. 89. Uebler Ruf der epikuräiſchen Moral. S. 90. Rechtfertigung Epikurs. S. 90. Coincidenz der ſtoiſchen und der epikuräiſchen Philoſophie. S. 93.

§. 28. Skeptiker. Verhältniß derſelben zu den dogmatiſchen Philoſophen. S. 96. Sittliche Bedeutung des Skepticismus. S. 98.

§. 29. Alexandriniſche Philoſophie. Einheit des orientaliſchen und des occidentaliſchen Princips. S. 99. Zuſammenfallen des ſittlichen und des religiöſen Bewußtſeyns. S. 100. Uebergang aus der antiken in die moderne Welt durch das Chriſtenthum. S. 101.

Zweiter Theil.

Das ſittliche Bewußtſeyn und die ethiſchen Syſteme der modernen Welt.

§. 31. 32. Rückkehr des Geiſtes zu ſeinem Urſprung und Wiedergeburt des Geiſtes. S. 102. Offenbarung. S. 105. Die Wahrheit als Gemeingut aller Menſchen. S. 104. Das Göttliche in der Weiſe d. Unmittelbarkeit. S. 105.; religiöſer Glaube. S. 106.

§. 33. 34. Verhältniß der Philoſophie zur Religion der Wahrheit. S. 108. Mangel der antiken Philoſophie. Princip der unendlichen Subjectivität. S. 109. Einheit des ſittlichen und des religiöſen Bewußtſeyns. S. 112. Princip der chriſtlichen Sittenlehre.

S. 113. Religiöser Charakter des Verhältnisses der Menschen zu einander. S. 114.

§. 35. 36. Die christliche Welt eine Welt der Freiheit. S. 115. Verweltlichung der Idee des Christenthums durch die germanischen Völker. S. 117. Geistliches und weltliches Reich. S. 119. Kampf beider mit einander. S. 120.

§. 37—39. Sittlicher Charakter des Mittelalters. S. 123. Ehre. S. 124. Treue. S. 125. Ritterthum. S. 126. Bürgerstand. S. 127.

§. 40. Verschiedene Weisen des Wissens vom Sittlichen in der modernen Welt. Religiöse Sittenlehre. S. 130. Moralisches Raisonnement. S. 131. Berechtigung desselben. S. 134.

§. 41—43. Spinoza. Charakter seiner Philosophie überhaupt. S. 135. Einwendungen gegen die spinozistische Philosophie. S. 136. Verhältniß derselben zur christlichen Religion. S. 137. Jacobi. S. 139. Spinoza's Ethik. S. 140. Identität des religiösen und des sittlichen Bewußtseyns. S. 141. Göthe über Spinoza. S. 143. Erläuterung von Spinoza's Behauptung daß Recht und Macht identisch seyen. S. 145.

§. 44—49. Verendlichung der Idee d. Sittlichkeit und empirische Durcharbeitung des Gebiets des Sittlichen durch Engländer und Franzosen. S. 149. Hobbes. Exeundum est e statu naturae. S. 150. Englische Empiriker und Moralphilosophen. Cumberland, Shaftsbury und Clarke. S. 153. Franzosen. Montesquieu. S. 155. Voltaire. Negative Tendenz gegen das Positive und Beste-

hende. Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und dem was seyn soll. S. 158—160. Rousseau. Seine Grundsätze über die Erziehung und über den Staat. S. 162. Forderung zur Natur zurückzukehren. S. 163. Erläuterung dieser Forderung. Doppelsinn des Wortes Natur. S. 165. Zusammenstellung von Hobbes und Rousseau. S. 167.

§. 50—56. Deutsche Philosophie. Kant. Wissen vom Allgemeinen u. Nothwendigen. Spontaneität des Denkens. S. 170. Beschränkung des Erkennens auf Erscheinung. S. 171. Unendlichkeit der praktischen Vernunft; autonomischer Wille. S. 171. Wille und Intelligenz. S. 173. Eudämonismus und kategorischer Imperativ. S. 176. Reaction gegen Kant. S. 177. Schranken der kantischen Philosophie. S. 182. Consequente Durchführung des kantischen Princips durch Fichte. S. 184. Dialektik des subjectiven Idealismus. S. 135. Schelling. S. 187. Rückblick auf Spinoza. Das Sittliche als ein Seyendes und als ein Hervorzubringendes. S. 191. Gott als moralische Weltordnung. S. 191.

§. 57—66. Deduction des Begriffs der Sittlichkeit vom Standpunkt der gegenwärtigen Philosophie aus. Auffassung des Sittlichen als Idee. S. 194. Was unter der Idee zu verstehen ist. Dreierlei Gestaltungen der Idee, als reine oder logische Idee, als Natur und als Geist. S. 198. Unterschied von Natur und Geist. S. 202. Das Sittliche eine bestimmte Gestaltung des Geistes. S. 204. Subjectiver, objectiver und absoluter

Geist. Der subjective Geist. S. 205. Intelligenz und Wille. S. 206. Natürlicher oder unfreier und denkender oder freier Wille. S. 206. Uebergang zum objectiven Geist. S. 207. Die sittliche Welt eine zweite Natur. S. 210. Das Herz. Ob der Wille von Natur gut oder böse ist. Formelle Freiheit. S. 212. Reelle Freiheit. Die sittliche Welt als Daseyn des göttlichen Willens im Elemente der Freiheit. S. 216.

Vorrede.

Nachdem in der Einleitung zu dieser Schrift bereits von dem wissenschaftlichen Bedürfniß, dem dieselbe ihre Entstehung verdankt, gehandelt, und damit zugleich der wesentliche Gesichtspunkt von welchem aus ich dieselbe beurtheilt zu sehen wünsche, angegeben worden ist, so bleibt für dieses Vorwort mir nur noch übrig einiger mehr äußern und subjectiven Beziehungen zu gedenken, die bei Beurtheilung derselben gleichfalls zur Sprache kommen dürften. — Zuvörderst nämlich pflegt bei Arbeiten auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie von demjenigen der eine solche unternimmt,

nicht selten die Versicherung erwartet zu werden, daß er bei Prüfung und Zusammenstellung der von ihm zur Sprache gebrachten Systeme, sich, um unpartheiisch und gerecht zu verfahren, möglichst außerhalb der Schranken eines jeden bestimmten Systems zu halten gesucht habe. Eine solche Versicherung kann rücksichtlich dieser Arbeit keineswegs gegeben werden; es war bei derselben darum zu thun, nachzuweisen, daß die bis auf den heutigen Tag vorgekommenen Leistungen auf dem Gebiet der philosophischen Sittenlehre nicht eine bloße Menge zufälliger und höchstens durch einen äußeren Causalnexus unter einander zusammenhängender Meinungen isolirter Individuen, sondern ihrem wesentlichen Gehalt nach nothwendige Glieder einer in sich harmonischen Totalität sind, und so etwas läßt sich nur durch systematisches Denken bewirken, da überhaupt nur in so weit in der natürlichen und in der geistigen Welt Vernunft zu finden ist, als man dieselbe zu deren Betrachtung mitbringt. So wenig man religiös überhaupt seyn kann, ohne an einen bestimmten Inhalt religiöser Lehre zu glauben, eben so wenig kann man vernünftig

denken, ohne ein bestimmtes Gedankensystem zu haben und es ist nur der moderne Aberglaube des Verstandes und der Aufklärung der das Vernünftige für etwas Schranken- und Systemloses hält. — Hier ergiebt sich nun sofort die weitere Frage, welches der vorhandenen Denksysteme bei dieser Darstellung zum Grund gelegt worden ist, und mit welchem Rechte. Auf diese Fragen ist hier nur so viel zu erwiedern, daß die Voraussetzung einer Mehrheit vorhandner Denksysteme überhaupt unbegründet ist, daß, so wie es nur eine Vernunft, es auch nur ein System derselben, das heißt nur eine Philosophie giebt, und daß der vorliegende Versuch einer systematischen Darstellung der Geschichte der Sittenlehre vom Standpunkt dieser Einen Philosophie entworfen worden ist. Diese aber ist nicht das Werk von heute und gestern, sondern das gemeinsame Werk des philosophirenden Geistes überhaupt. Indem dann ferner die Werke des Geistes von denen der Natur sich dadurch unterscheiden, daß dieselben durch die Vermittelung bestimmter, selbstbewußter Individuen hervortreten, denen nächst Gott die Ehre derse-

ben gebührt, so gilt dieß auch von dem Gebäude der denkenden Erkenntniß. So gut wie die frühern Gestaltungen der Philosophie nicht ohne Platon und Aristoteles, nicht ohne Spinoza und Kant zu Stande gekommen sind, so hat allerdings die Philosophie auch in ihrer gegenwärtigen Vollendung noch eines Mannes bedurft, der übrigens am besten selbst weiß, daß die Wahrheit und der philosophische Gedanke, weder als ein blos durch die zufällige Thätigkeit Einzelner urbar gemachtes und deshalb diesem ausschließlich zugehöriges Grundstück, noch auch überhaupt als ein bloßes Menschenwerk anzusehen ist.

Diese Betrachtung mag zugleich dazu dienen den bei dieser Arbeit von manchen Seiten zu erwartenden Vorwurf des Mangels an Originalität von der Hand zu weisen. Ein geistreicher und berühmter Franzose hat Deutschland bekanntlich den Vorwurf gemacht, daß es „ein an schlechten Originalen reiches Land" sey; wem die Berufung auf einen Ausländer nicht genügen sollte, dem sey dieses ernst-heitere Wort unseres Dichters in Erinnerung gebracht:

Ein Quidam sagt: „Ich bin von keiner Schule:
Kein Meister lebt, mit dem ich buhle;
Auch bin ich weit davon entfernt,
Daß ich von Todten was gelernt.“
Das heißt, wenn ich ihn recht verstand:
„Ich bin ein Narr auf eigne Hand.“

Indem ich rücksichtlich der vorliegenden Arbeit ausdrücklich auf die Ehre der Originalität in so fern Verzicht leiste als ich gern und dankbar anerkenne, daß der wesentliche Inhalt derselben ein Resultat dessen ist, was ich gelernt habe, glaube ich zugleich bemerklich machen zu müssen, daß man Andern nicht blos nachdenken kann, sondern daß man, um das was ein Anderer uns vorgedacht hat nachzudenken, selbst denken muß und daß, indem das wahrhafte Denken, nicht eine blos formelle, sondern eine inhaltsvolle und produktive Thätigkeit ist, somit auch diese Arbeit, die nicht ohne die Anstrengung des Denkens zu Stande gekommen ist, nicht als eine bloße Wiederhohlung und Zusammenstellung bereits ausgesprochner, fremder Gedanken zu betrachten seyn dürfte. Uebrigens

ist es jedenfalls auf diesem Gebiet letzlich nicht um das Mein und Dein, noch um diesen oder jenen, sondern um die Sache und um die Ehre der Wissenschaft und der Wahrheit zu thun, und ich darf versichern, daß diese Ehre, es ist, die, wie überhaupt, so auch hier, allein mein Ziel war.

Berlin, den 9. September 1824.

L. v. H.

Principien der Ethik

in

historischer Entwickelung.

Einleitung.

§. 1.

Als eine der vorzüglichsten Einwendungen gegen den Anspruch der Philosophie, eine adäquate Erkenntniß dessen was da ist, und somit auch der Natur des Sittlichen, zu gewähren, pflegt bekanntlich häufig die Geschichte dieser Wissenschaft überhaupt und insbesondere die große Mannigfaltigkeit der im Laufe der Zeiten hervorgetretenen Systeme desjenigen Theils der Philosophie der das Wesen und die letzten Gründe des menschlichen Handelns zu seinem Gegenstand hat, angeführt zu werden. Es ist nicht zu läugnen, daß durch die Mehrzahl der vorhandenen Darstellungen sowohl der allgemei-

nen Geschichte der Philosophie, als auch der Geschichte der Ethik insbesondere, jener dem gemeinen Bewußtseyn so nahe liegende Einwand gegen das Unternehmen der Philosophie den Inhalt des Sittlichen dem Gedanken zu vindiciren, in so fern wesentlich unterstützt wird, als jenen Darstellungen zufolge dasjenige was durch die denkende Vernunft bisher auf dem Gebiete der philosophischen Ethik erarbeitet worden ist, nicht sowohl in der Gestalt eines in sich harmonischen Ganzen der Erkenntniß, als in der einer bunten Menge allmählig hervorgetretener und einander gegenseitig bekämpfender und widerlegender Meinungen und Systeme erscheint. Gleichwohl liegt es schlechthin im Interesse der Vernunft diesen Schein der Zufälligkeit und einer unbestimmten Mannigfaltigkeit durch ein tieferes Eindringen in den innern Zusammenhang der verschiedenen ethischen Systeme zu entfernen und diese in ihrer durch die Idee der Sittlichkeit selbst gesetzten Nothwendigkeit zu erkennen, da weder die Verweisung auf die Beschränktheit der menschlichen Vernunft überhaupt, noch die Behauptung, daß das Wahre blos geglaubt und nicht auch begriffen werden könne, den seiner Unendlichkeit und seines Berufs zur Freiheit bewußten Geist letzlich zufrie-

den zu stellen vermögen. Das absolute Bedürfniß des Geistes ist das der Einheit mit sich selbst. Die nachfolgende Darstellung der Hauptmomente der philosophischen Sittenlehre in ihrer historischen Entwickelung, ist im Sinne dieses Bedürfnisses entworfen. Zur Verständigung aber über die Bewandtniß die es mit der thatsächlichen Verschiedenheit der ethischen Systeme hat, ist es erforderlich, daß zunächst das Verhältniß des philosophischen Wissens vom Sittlichen zum sonstigen sittlichen Bewußtseyn festgestellt wird. Dieß Verhältniß ergiebt sich, indem wir einen Blick auf die verschiedenen Weisen des Erkennens überhaupt werfen.

§. 2.

Dieser Weisen sind wesentlich drei, nämlich: 1) das unmittelbare, 2) das reflectirende und 3) das philosophische oder speculative Erkennen. — Die zuerst genannten beiden Weisen des Erkennens sind aus unserer gewöhnlichen Praxis uns bekannt und geläufig. Was nämlich zunächst das unmittelbare Erkennen anbetrifft, so ist dieß das Auffassen der Gegenstände in ihrer concreten Einzelnheit, so wie sie sich dem erkennenden Bewußtseyn darbieten, bevor dasselbe sich daran begeben hat, diese Gegenstände zu analysiren und das so Zerlegte dann

wieder auf mannigfaltige Weise zu combiniren und zu bearbeiten, um, wie man sich ausdrückt, das Innere derselben kennen zu lernen. Dieses unmittelbare Erkennen kann übrigens selbst wieder von niederer oder von höherer Art seyn; die niedrigste Art ist das Auffassen sinnlich einzelner Gegenstände, Begebenheiten, Zustände u. s. f. ohne daß dabei ein Bewußtseyn über ihren Zusammenhang untereinander, noch eine Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, des Zufälligen und Willkürlichen vom Nothwendigen und Gesetzlichen statt findet. Diese Stufe des Erkennens ist es, auf der wir im Ganzen die Kinder in ihren ersten Lebensjahren erblicken, allein sie ist nicht blos auf diesen Kreis beschränkt, und selbst da, wo von wissenschaftlicher Behandlung der Gegenstände die Rede ist, findet man häufig noch diese Weise des Auffassens sinnlich einzelner Gegenstände als vorherrschend. — Gleichfalls noch unmittelbar, allein **von einer viel höhern, d. h. geistigern Art, ist jenes Erkennen, welches die Gegenstände als individuelle Totalitäten auffaßt und sie so vor die Anschauung bringt.** Diese Weise des Erkennens finden wir z. B. bei Dichtern, eben so auch bei solchen Geschichtschreibern, welche man ursprüngliche nennen kann (Herodot, Thucydides). Auch

hier werden die Gegenstände so wie sie *sind*, d. h. auf unvermittelte Weise vor das Bewußtseyn gebracht und der Unterschied dieser höhern von der zuerst genannten niedern Weise des unmittelbaren Erkennens besteht nur darin, daß die Gegenstände des letztern blos sinnlich einzelne und deshalb eitel und vergänglich sind, während das erstere es zwar auch mit individuellen Gestaltungen, allein in *dem* Sinn zu thun hat, daß sie zugleich ein Ausdruck ihrer Gattung, somit des Allgemeinen und Bleibenden sind. —

§. 3.

An dieses unmittelbare Erkennen schließt sich als eine zweite Weise des Erkennens dasjenige, welches vorher das *reflectirende* genannt wurde. Schon der Nahme Reflexion deutet darauf, was es mit diesem Erkennen für eine Bewandtniß hat. Man sagt, das Licht wird von einer spiegelnden Fläche *reflectirt*, d. h. es weicht ab von der bisher verfolgten Richtung und verfolgt einen neuen Weg. In ähnlicher Art verhält es sich mit dem Erkennen auf der hier in Rede stehenden zweiten Stufe. Wir begnügen uns nämlich nicht damit die Gegenstände blos aufzufassen in ihrer Unmittelbarkeit als ein uns gegenüberstehendes Anderes, sondern

wir begeben uns auch daran das Innere derselben zu erforschen, die Gründe der vorliegenden Erscheinungen aufzusuchen ꝛc. ꝛc. — Zu dem Ende aber treten wir von den Gegenständen gleichsam zurück, wenden uns an unser eignes Inneres (welches hier so viel sagen will, als wir versetzen uns in die Thätigkeit des abstracten Denkens) und beziehen dann das zu Erkennende auf die hiermit in uns zum Bewußtseyn gebrachten allgemeinen Denkformen. — Dieß reflectirende Erkennen nun findet seine Stelle sowohl bei Gegenständen der natürlichen als auch der geistigen Welt. Dasjenige worum es dabei überhaupt zu thun ist, ist dieß, daß das erkennende Subject den Gegenstand haben will, nicht als einen unmittelbaren, sondern als einen durch Anderes vermittelten, nicht als ein Seyendes, sondern als ein Gesetztes und zwar um deswillen, damit indem es so den Gegenstand in seinen Gründen, seinen Ursachen, überhaupt in seiner Innerlichkeit auffaßt, es sich selbst d. h. sein Denken darin wiederfinde. Dieß wird indeß auf dieser Stufe nur auf eine unvollständige Weise erreicht. Indem wir uns mit unserer Reflexion daran begeben die Gegenstände zu bearbeiten, so geht die lebendige Einheit derselben mehr oder weniger verlohren; das was vorher

als eine individuelle Totalität sich darstellte, das erscheint jetzt auseinander gelegt in abstracte Stoffe, Kräfte, Gründe u. s. f. und es tritt hier der Fall ein von welchem Mephistopheles spricht, wenn er dem Schüler sagt: „er hat dann die Theile wohl in der Hand, fehlt aber leider das geistige Band.“

Dieß sind nun überhaupt die beiden Weisen des endlichen Erkennens, desjenigen Erkennens, welches in den nicht-philosophischen Wissenschaften seine Stelle findet. In diesen Wissenschaften ist bald die eine, bald die andere Weise die vorherrschende, je nachdem dieselben mehr beschreibender und erzählender, oder mehr reflectirender und raisonnirender Art sind.

§. 4.

Das philosophische oder speculative Erkennen geht über jene endlichen Erkenntnißweisen hinaus und enthält zugleich auf concrete Weise in sich vereinigt, was an das unmittelbare und an das reflectirende Erkennen vertheilt ist. Ehe wir uns indeß zur näheren Betrachtung dieser dritten Erkenntnißweise wenden, so haben wir zunächst dasjenige, was über die beiden ersten bemerkt wurde, auf unseren speciellen Gegenstand anzuwenden.

Zuerst nämlich wissen wir vom Sittlichen als einem Seyenden, als einem solchen, welches

allgemein geschieht und es giebt eine Stufe der Bildung, wo die Individuen und ganze Völker sich damit begnügen und wo ein solches unmittelbares Wissen hinreicht um das handelnde Subject zu bestimmen an seinem Theil sich dem Sittlichen gemäß zu verhalten. Auf diese unmittelbare Gestalt des Wissens vom Sittlichen wird durch die Benennung sittlich hingedeutet, — denn unter Sitte verstehen wir ja überhaupt die allgemeine Weise des Thuns und Lassens. Dieses allgemeine Thun und Lassen, und in bestimmterer Gestalt, die Sitten einer Zeit, eines Volkes und seiner einzelnen Abtheilungen, werden dann ausdrücklich zum Gegenstand des Bewußtseyns gemacht und dieß giebt dann theils Sittenschilderungen, theils aber solche Gesetze und Vorschriften über das sittliche Verhalten, dergleichen wir bei allen Völkern von Bedeutung schon in einer frühen Periode ihrer Geschichte finden. — Das sittliche Verhalten des Menschen auch da, wo das Wissen um das Sittliche nur erst in dieser unmittelbaren Gestalt vorhanden ist, darf übrigens keineswegs als eine blos natürliche Thätigkeit betrachtet und mit dem verwechselt werden, was man bei den Thieren den Instinkt derselben nennt. Thierischer Instinkt und Sitte, in jenem nächsten Sinn als ein

allgemeines Thun der Menschen, haben zwar dieß mit einander gemein, daß das Thätige (das Thier sowohl als auch der Mensch) sich nicht als getrennt weiß von dem Inhalt seiner Thätigkeit, allein das sittliche Thun, auch in seiner unmittelbaren Gestalt, ist doch immer ein Thun des Geistes und hat somit die Voraussetzung eines Wissens. —

§. 5.

Die zweite Weise des Wissens vom Sittlichen wurde als die reflectirende bezeichnet. Dieß reflectirende Wissen vom Sittlichen hat, wie dieß überhaupt bei aller Reflexionserkenntniß der Fall ist, das unmittelbare Wissen zu seiner Voraussetzung. Der Fortgang zu dieser zweiten Form des sittlichen Bewußtseyns stellt sich überhaupt so dar, daß in der Bildung des Menschen ein Punkt eintritt, wo er die Forderung macht die Gründe derjenigen Handlungsweise einzusehen, die in seiner Zeit und unter seinem Volk als die rechte und gehörige gilt und hier geschieht dann mit dem Inhalt des Sittlichen, was auf dem Standpunkt der Reflexion überhaupt mit dem Inhalt des Bewußtseyns geschieht. Das concrete Ganze des sittlichen Lebens wird, indem der reflectirende Verstand sich daran begiebt, in verschiedene abstracte

Seiten zerlegt und es entsteht jetzt die Frage nach der Berechtigung dessen was bisher galt, darum allein weil es die Autorität des Seyns für sich hat. — Dasjenige nach dessen Grund wir fragen, erklären wir damit für ein Unselbstständiges, für ein solches das nicht um sein selbst, sondern um eines Andern willen ist. Dieses Andere nun, der Grund, zeigt sich bei näherer Betrachtung als ein Vielfaches, so nämlich, daß bei einer jeden concreten Erscheinung mannigfaltige Gründe angeführt werden können, und zwar Gründe dafür und Gründe dawider. Die Entscheidung aber zwischen diesen mannigfaltigen Gründen, fällt dem reflectirenden Subject anheim. Indem dieses sich so an sich gewiesen sieht, so erscheint ihm das Sittliche als ein durch seine Thätigkeit erst Hervorzubringendes, überhaupt als ein Sollendes und nicht mehr, wie auf dem Standpunkt der unmittelbaren Sittlichkeit, als ein Seyendes. Sehr häufig geschieht es, daß dieses moralische Reflectiren über den Inhalt des Sittlichen mit der philosophischen Erkenntniß verwechselt wird. Beides ist jedoch sehr wohl zu unterscheiden; so wenig wie die philosophische Sittenlehre eine bloße Sittenbeschreibung ist, eine Erzählung dessen, was in Beziehung auf das sittliche Verhalten des Men-

schen gilt oder gegolten hat, eben so wenig ist sie eine blos raisonnirende Beurtheilung jenes Inhalts. Dieß moralische Raisonnement weist über sich selbst hinaus; es wurde vorher bemerkt, daß es sich die Beantwortung der Frage nach den Gründen des Sittlichen zur Aufgabe macht. Gründe sind nun überhaupt etwas Endliches, nicht ein Letztes. Wenn einmal die Forderung aufgestellt wird für das was gelten soll einen Grund anzugeben, so folgt daraus unmittelbar, daß dieser Grund selbst wieder einer Begründung bedarf, denn es ist mit jener Forderung ausgesprochen, daß das Unmittelbare, das Seyende, nicht anerkannt wird als berechtigt und um sein selbst willen geltend. Gründe aber weisen selbst wieder hin auf ein Seyendes, ein solches das da gilt und gelten soll, weil es ist. Damit ich einen Grund der mir angegeben wird gelten lasse, dazu gehört immer eine gewisse Voraussetzung. — Wird z. B. von mir verlangt, daß ich in's Feld ziehen und mein Leben auf das Spiel setzen soll, und man führt mir als Grund dieser Forderung die Erhaltung der Selbstständigkeit des Staates an, so liegt darin zugleich die Voraussetzung, daß die Selbstständigkeit des Staates von mir als ein Höherer als meine persönliche Sicherheit angeschlagen wird. Eben

so verhält es sich mit allen übrigen Aeußerungen des Sittlichen. Alle jene Gründe nun weisen auf einen letzten Grund hin, der ohne wieder eine Voraussetzung zu seiner Grundlage zu haben, um sein selbst willen gilt. Hier ist es dann wo der Standpunkt der bloßen Reflexion nicht mehr ausreicht. Die Thätigkeit des dem Inhalt des Sittlichen gegenüberstehenden Subjects ist auf diesem Standpunkt überhaupt die des abstrahirenden Verstandes. Das Gesetz des Verstandes aber ist das des Identisch-Setzens, oder, anders ausgedrückt, des Erhebens des Einzelnen zum Allgemeinen, durch Hinweglassung des Unterschiedes. Indem nun der Verstand in Aufsuchung der Gründe für den Inhalt des Sittlichen sich thätig erweist, so ergiebt sich ihm als letztes Resultat das ganz abstract Allgemeine des Willens. Ohne hier noch auf eine nähere Erörterung über die Natur des Willens einzugehen, so steht rücksichtlich desselben so viel fest, daß er die Quelle des Handelns ist. Indem dann auf den Willen in seiner abstracten Allgemeinheit als letzten Grund des Sittlichen zurückgegangen wird, so ist dieß die Gränze der blos reflectirenden Betrachtung unseres Gegenstandes. Es entsteht jetzt die weitere Frage nach der Natur des Willens selbst und die Beantwortung

dieser Frage ist nicht mehr Sache der abstracten Verstandesreflexion, sondern der speculativen Philosophie. —

§. 6.

Das philosophische Denken ist nun überhaupt die dritte zu den beiden bisher zur Sprache gekommenen Weisen des Erkennens. Mit dem reflectirenden Erkennen hat es dieß gemein, daß es seinen Gegenstand überhaupt als ein Allgemeines auffaßt; nur ist das Allgemeine womit wir es in der Philosophie zu thun haben, nicht das abstract Allgemeine des Verstandes, außerhalb dessen die Besonderung fällt, sondern das sich selbst besondernde und bestimmende, concret Allgemeine. Dieß letztere aber ist die Seite, welche das philosophische Erkennen mit dem zuerst genannten unmittelbaren Erkennen gemein hat. Das philosophische Erkennen ist in so fern die Einheit jener beiden andern, endlichen Erkenntnißweisen. Auf unseren Gegenstand angewendet, so hat, wie wir sahen, das Sittliche für das unmittelbare Erkennen die Gestalt eines Seyenden, eines solchen, welches gilt, ohne die Vermittelung meines subjectiven Willens und dem ich mich gemäß zu verhalten habe. Die entgegengesetzte Einseitigkeit zeigte sich auf dem Standpunkt des reflectirenden Erkennens. Hier

erhält das Sittliche die Gestalt eines *Gesetzten* und zwar eines durch die Vermittelung des abstracten, mit sich identischen Willens Gesetzten. Die speculative Betrachtungsweise enthält diese beiden einseitigen Formen in sich zur concreten Einheit vereinigt. Ihr gilt das Sittliche allerdings als ein Daseyn des freien Willens, allein eben damit, da der freie Wille wesentlich denkender Wille ist, nicht als ein solches, das so oder auch anders seyn kann, noch als ein solches das nur *seyn soll*, sondern als ein seinem Inhalt nach Nothwendiges und zugleich auch Vorhandenes und nicht erst Hervorzubringendes. Wenn dann überhaupt die Aufgabe der Philosophie einfach so gefaßt werden kann, das *was da ist* zu begreifen, so ist die bestimmte Aufgabe der philosophischen Sittenlehre auch nur *die* das Sittliche auf seinen Begriff zurückzuführen, d. h. dasselbe in der Weise des freien, bei sich bleibenden Denkes zuerfassen. —

Erster Theil.

Das sittliche Bewußtseyn und die ethischen Systeme der antiken Welt.

§. 7.

Die Geschichte der philosophischen Sittenlehre bildet einen Zweig der allgemeinen Geschichte der Philosophie, deren nächste Aufgabe es ist über die Nothwendigkeit ihrer Existenz, d. h. darüber Aufschluß zu gewähren, welches Verhältniß überhaupt zwischen dem Geist und der Zeit statt findet. Während es zunächst den Anschein hat als sey die Zeit eine dem Geist fremdartige Bestimmung und als komme das Sichbethätigen in der Zeit blos dem endlichen Geiste zu, so lehrt ein tieferes Eingehen auf die Natur des Geistes, daß dieser zwar allerdings an sich der Gewalt der Zeit entnommen ist, daß aber

dieses über der Zeit stehen nicht mit einer bloßen Zeitlosigkeit verwechselt werden darf, und daß das Gewältigen der Zeit und des in ihr enthaltenen Natürlichen zum innersten Wesen des Geistes selbst gehört. — Nur der Geist hat wahrhaft ein Geschichte und diese stellt sich in der gedoppelten Gestalt eines Fortgangs vom Abstracten zum Concreten und vom Unmittelbaren zum Vermittelten dar, aber so, daß diese Vermittelung auch wieder aufgehoben und somit die Unmittelbarkeit wieder hergestellt wird. Man bleibt häufig dabei stehen die Bewegung des Geistes, welche die Geschichte darstellt, blos in der quantitativen Gestalt eines Fortgangs vom Unvollkommnen zum Vollkommnern aufzufassen. Der Proceß des Geistes ist indeß wesentlich von der Art, daß derselbe auch zu qualitativen Unterschieden fortschreitet; die verschiedenen Gestaltungen aber des sittlichen Lebens, wie solche in der Geschichte nach einander hervortreten, sind nichts anderes als Darstellungen der verschiedenen Momente der allgemeinen Idee, in der besondern Gestalt des sittlichen Bewußtseyns. Diese Stufen bilden die Grundlage dessen was man die Zeitalter der Weltgeschichte zu nennen pflegt. Die Weltgeschichte in Perioden einzutheilen, dieß ist etwas worauf ein Jeder leicht verfällt, der

einen Blick auf den Reichthum von Zuständen, Begebenheiten, Thaten ꝛc. wirft, welche den Inhalt der Geschichte ausmachen; allein es frägt sich, welches ist das wahrhafte Princip dieser Eintheilung? Bei der gewöhnlichen raisonnirenden Behandlung der Geschichte findet hierüber eine große Unsicherheit statt. Das was man am häufigsten hört ist dieß, daß die Wichtigkeit der vorgekommenen Ereignisse für eine Periodeneintheilung der Geschichte das Bestimmende seyn müsse. Allein hier entsteht dann sogleich die weitere Frage nach dem Maaßstab wornach die Wichtigkeit eines Ereignisses zu beurtheilen ist und diese Frage ist nur vom Standpunkte der Philosophie aus auf eine genügende Art zu beantworten. Das blos raisonnirende, abstracte Denken ist überhaupt von der Art, daß es der inneren Bestimmtheit entbehrt, und so sieht es sich dann genöthigt die Unterschiede als gegeben, von außen her aufzunehmen. Anders verhält es sich mit dem speculativen Denken; dieses ist wesentlich sich selbst bestimmend, und die Bestimmungen, die Unterschiede, die es setzt, sind überhaupt die Bestimmungen der Idee. Diese Bestimmungen der Idee aber sind es, welche den hier in Rede stehenden Maaßstab der Beurtheilung rücksichtlich der Wichtigkeit oder

Unwichtigkeit geschichtlicher Ereignisse abgeben. Weiter ist es dann auch nicht die abstracte logische Idee überhaupt, sondern die Idee in der concreten Gestalt als Wille und sittliches Bewußtseyn, deren Bestimmungen oder Momente die Grundlage der verschiedenen Zeitalter der Weltgeschichte ausmachen. Der Prozeß der Idee nun in der erwähnten Gestalt ist, wie vorher schon angedeutet wurde, der, daß sie, die zunächst in der Weise der Unmittelbarkeit vorhanden ist, sodann dazu fortschreitet, sich in sich zu reflectiren und damit in den Gegensatz auseinander zu gehen, demnächst aber auch diesen Gegensatz wieder überwindet und so die erste substantielle Einheit wieder herstellt, allein in verklärter Gestalt, so nämlich, daß dasjenige, was auf der zweiten Stufe erworben wurde, das Prinzip der Subjectivität, erhalten und zur unendlichen Subjectivität erhoben wird.

§. 8.

Es ergeben sich uns auf solche Weise vier Hauptperioden der Weltgeschichte; nämlich zuerst ein Zeitalter der unmittelbaren Geistigkeit, des Versunkenseyns des Geistes in die Natur und zugleich des beginnenden Gegensatzes gegen dieselbe, das Zeitalter des Aufganges — das orientalische Zeitalter. Der vorher genannten zwei-

ten Stufe im Prozeß der Idee, entsprechen zwei Zeitalter, einmal das der zur schönen Individualität gediehenen Substantialität, welches die eine Seite des Gegensatzes ist, und dann zweitens das der Abstraction und der Entzweiung in sich; — das klassische Alterthum in seiner gedoppelten Gestalt, als griechische und als römische Welt. Als drittes Moment des Prozesses der Idee wurde das der Wiederaufhebung des Gegensatzes bezeichnet, und diesem dritten Moment entspricht dann die moderne oder die christlich-germanische Welt. Dieß ist zunächst die ganz abstracte Angabe der allgemeinen Gegliederung der Weltgeschichte; den genannten vier Zeitaltern aber entsprechen dann eben so viel Gestaltungen des sittlichen Bewußtseyns. Damit soll jedoch keineswegs gesagt seyn, als gebe es nun auch vier durch die angegebnen Prinzipien unterschiedene Hauptsysteme der Ethik. Um einer solchen Mißdeutung zu begegnen, haben wir uns dessen zu erinnern, was früher über die verschiedenen Erkenntnißweisen des Sittlichen bemerklich gemacht worden ist. Die Erkenntnißweise um die es sich hier handelt, ist die philosophische. Damit nun überhaupt ein philosophisches Erkennen statt finde, so bedarf es eines gewissen Zustandes des allgemeinen Bewußtseyns,

der keineswegs in allen den vier genannten Zeitaltern auf gleiche Weise als vorhanden angenommen werden darf. Zunächst nämlich ist erforderlich, daß der Geist aus seinem Versunkenseyn in die Natur sich in sich reflectirt und in seiner Freiheit sich erfaßt habe; dieß ist aber, wie wir sahen, im orientalischen Zeitalter noch nicht der Fall. Deshalb giebt es denn auch dort noch keine Philosophie in wahrhaftem Sinne und somit auch keine philosophische Ethik. Eben so wenig geeignet für das freie Philosophiren ist dann das andere Extrem zu jenem Versunkenseyn des Geistes in die Natürlichkeit, nämlich das Extrem des abstracten Fürsichseyns, des Verharrens auf dem Gegensatze, welches, wie vorher angegeben wurde, das Prinzip der römischen Welt ausmacht. Somit giebt es auch keine eigentlich römische Philosophie. Erst in der germanisch-christlichen Welt ist die zum Philosophiren erforderliche Bedingung, jene concrete Freiheit des Geistes wiedergekehrt und zwar in tieferer Gestalt als dieß in der griechischen Welt der Fall war, welcher überhaupt noch das Prinzip der unendlichen aus dem Gegensatz hervorgegangenen und diesen als überwunden in sich enthaltenden Subjectivität abgeht. Somit haben wir also nur zwei Hauptweisen des philo-

sophischen Wissens vom Sittlichen, nämlich die griechische und die moderne oder germanische. Daß auch in den beiden anderen Zeitaltern ein Wissen vom Sittlichen statt gefunden hat, versteht sich von selbst und zwar vertheilen sich die beiden früher bezeichneten endlichen Erkenntnißweisen an die orientalische und römische Welt dergestalt, daß in jener die unmittelbare und in dieser die reflectirende als die vorherrschende und höchste erscheint. In der griechischen Welt hingegen und eben so in der germanischen finden wir alle drei Weisen des sittlichen Bewußtseyns nebeneinander.

§. 9.

Um nun zu einer bestimmtern Einsicht in das Eigenthümliche der antiken und modernen Ethik und den zwischen beiden statt findenden Unterschied zu gelangen, so ist es erforderlich, daß wir den allgemeinen Gang der Entwickelung des sittlichen Bewußtseyns, den Prozeß der Idee der Sittlichkeit, in etwas nähere Erwägung ziehen. Den Beginn des Prozesses haben wir, wie schon erwähnt wurde, da zu suchen, wo überhaupt die Geschichte ihren Ursprung hat, nämlich im Oriente, im Lande des Aufgangs. Das orientalische Zeitalter umfaßt das Kindes- und das Knabenalter des Menschengeschlechts,

womit dann zugleich der wesentliche Charakter des orientalischen Geistes angegeben ist. Der orientalische Geist nämlich ist überhaupt der Geist in der Weise der Natürlichkeit. Nun aber ist der Begriff des Geistes wesentlich dieser, seine eigene That zu seyn, also nicht ein Unmittelbares, oder, was dasselbe sagen will, ein Natürliches und somit ist dann der orientalische Geist, der so eben als natürlicher Geist bezeichnet wurde, dem Begriff des Geistes überhaupt nicht gemäß. Dasjenige aber was seinem Begriff nicht gemäß ist, ist ein Unwahres und wir können in so fern auch sagen der orientalische Geist sey noch ein unwahrer und eben deswegen ein unfreier Geist. Es versteht sich, daß unwahr hier nicht in der gewöhnlichen formellen Bedeutung zu nehmen ist; der tiefere und philosophische Sinn der Wahrheit ist der des mit sich selbst Uebereinstimmens, oder, wie so eben gesagt wurde, des seinem Begriff Gemäßseyns. In diesem Sinne nennen wir dann z. B. ein wahres Kunstwerk ein solches, das dem was ein Kunstwerk überhaupt seyn soll entspricht. Das Seinsollende aber in allem Gegenständlichen und so auch in einem Kunstwerk ist sein Begriff. In diesem Sinne also wurde vom orientalischen Geist gesagt, er sey noch nicht der Geist in seiner Wahrheit, um

deswillen nämlich, weil es im Begriff des Geistes liegt nicht auf unmittelbare Weise zu seyn, wie dieß bei den natürlichen Dingen der Fall ist, sondern durch Aufhebung des Unmittelbaren, wodurch dann eben dieß geschieht was vorher so ausgedrückt wurde, daß der Geist wesentlich seine eigene That ist. Indem der Geist dieses ist, so verhält er sich dann zu sich selbst und dieß sich zu sich selbst verhalten ist es was man unter Freiheit versteht. Der orientalische Geist nun, als die erste Gestaltung des Geistes, welche uns in der Weltgeschichte begegnet, ist noch nicht frei, weil er sich noch nicht zu sich selbst als seiner eigenen That, sondern zu dem ohne seine Thätigkeit Vorhandenen verhält und dieß Vorgefundene ist dann eben die Natur. Diese ist es welche hier die Flügel der freien Psyche noch gebunden hält; der an sich freie Geist ist hier noch in dieser eingehüllten Gestalt, welche das was den Inhalt des geistigen Universums ausmacht noch in ungetrennter Einheit enthält, so nämlich, daß Religion, Sittlichkeit, Poesie, Recht u. s. f. noch nicht als besondere Sphären für sich ausgebildet sind und als solche ihr selbstständiges Bestehen haben. Indem nun diese ebengenannten verschiedenen Seiten des geistigen Lebens noch in dieser gedrungenen Einheit zusam-

mengehalten sind, so sind sie deshalb gleichwohl nicht ein blos Innerliches oder bloße Anlage, sondern sie sind auch da, sie existiren, aber als ein Unmittelbares. Wir finden also auch im Orient Religion, Kunst, Recht, Moral u. s. f., allein diese verschiedenen Seiten des geistigen Lebens haben einerseits, ihrer wahrhaften Natur zuwider, den Charakter einer blos äußerlichen Autorität und andererseits hat der noch in sich unentfaltete orientalische Geist in einer jeden dieser einzelnen Seiten die Anschauung jener substantiellen Einheit die er selbst ist.

§. 10.

Aus dieser allgemeinen Angabe der Bestimmtheit des orientalischen Geistes läßt es sich leicht entnehmen was es mit dem sittlichen Bewußtseyn in dem orientalischen Zeitalter für eine Bewandtniß hat. Das Nächste was wir darüber auszusagen haben, ist dieß, daß das Gebiet des Sittlichen von dem damit zunächst verwandten Gebiete, namentlich dem religiösen, noch nicht zu einer festen Abscheidung gediehen ist. Dieses noch Ungeschiedenseyn des Sittlichen und Religiösen kann dann auch unter der unserem gewöhnlichen Bewußtseyn geläufigen Form aufgefaßt werden, daß Staat und Kirche im Orient noch eins sind. Diese Einheit die von solchen,

die weder um das Sittliche, noch um das Religiöse, gehörig Bescheid wissen, oft als das Trefflichste bezeichnet wird, ist also etwas sehr Altes, denn sie ist das Ursprüngliche, eben deshalb aber auch ein dem Begriff des Geistes nicht gemäßer Zustand. Die Hauptweise des Wissens vom Sittlichen kann nun dem so eben angegebenen Charakter des Orients gemäß, dort keine andere als die der Unmittelbarkeit seyn. Im Oriente giebt es noch keine Philosophie, somit auch keine philosophische Ethik, das heißt kein begreifendes Erkennen des Sittlichen. Damit überhaupt ein bestimmter Inhalt begriffen werde, dazu gehört vor allen Dingen die Existenz und zwar die begriffsmäßige Existenz dieses Inhalts. Nun aber ist es gerade diese begriffsmäßige Existenz der Sittlichkeit, welche dem orientalischen Leben, dem zufolge was sich uns bisher darüber ergeben hat, abgesprochen werden muß. Im Begriff der Sittlichkeit liegt nämlich wesentlich dieß, daß der Geist sich aus dem unmittelbaren Bestimmtseyn durch die Natur, als dem Andern seiner, herausgearbeitet, daß er sich in seiner Freiheit und Unendlichkeit erfaßt und sich ein Gebiet der Innerlichkeit erworben hat. So ist er denn erst bei sich und das was ihm gilt, die Bestimmungen nämlich innerhalb dieses Ge-

bietes der Innerlichkeit, sind seine eigenen. Dieß Alles aber ist im Orient, als der Welt der unmittelbaren Geistigkeit, noch nicht vorhanden. Nach der bisherigen Erörterung ist es nicht für etwas Zufälliges zu halten, daß wir im orientalischen Zeitalter noch kein philosophisches Wissen vom Sittlichen finden, vielmehr ist dieser Mangel als im Innersten des orientalischen Geistes begründet anzuerkennen.

§. 11.

In demjenigen was sich uns als Begriff des orientalischen Geistes ergeben hat, liegt zugleich die Nothwendigkeit des Fortgangs zu anderen, höheren Gestalten. Indem der orientalische Geist der Geist in der Weise der Unmittelbarkeit ist, so ist er ein Widerspruch und die Lösung dieses Widerspruchs fällt nicht mehr innerhalb der orientalischen Welt. Dem Orientalen gilt die Natur als ein Höheres als er selbst ist; die Natur steht hier dem Geiste gegenüber als ein Räthselhaftes in das er sich nicht zu finden weiß, wie dieß unter andern ausdrücklich in jener bekannten Inschrift am Tempel der Isis zu Sais ausgesprochen ist, worin die Isis, dieses Naturſymbol, von sich sagt: „Ich bin was da ist, was da war und was da seyn wird und kein Sterblicher hat je meinen Schleier gelüftet.“

Diese Schranke worin der orientalische Geist gefangen gehalten ist, zu durchbrechen, dieß ist der Beruf des zweiten Weltvolks gewesen, welches uns begegnet, wenn wir den Weg verfolgen, den die Geschichte genommen hat. In Griechenland ist es wo der Geist zu dieser Sammlung in sich gelangt ist, ohne die er des wahrhaften Halts entbehrt. Das taumelnde Naturleben des Orients erscheint in Griechenland zur Schönheit geistiger Individualität gebändigt und verklärt; wenn der Orient das Land der Erhabenheit und des Staunens genannt werden kann, so ist dagegen Griechenland wesentlich als das Land der Schönheit zu bezeichnen. Hier nämlich sehen wir jene disparaten beiden Elemente, den an sich freien Geist und die seine unmittelbare Realität bildende Natur mit einander versöhnt und zugleich in das ihrem Begriff gemäße Verhältniß gesetzt. Das Natürliche gilt jetzt nämlich nicht mehr als ein Substantielles für sich, sondern es ist dazu herabgesetzt nur die Seite des Daseyns eines Andern zu seyn als es selbst ist, nämlich des Geistes. Dieser indem er sich aus dem unmittelbaren Einssein mit der Natur in sich reflectirt, hat diese substantielle Einheit, die er zunächst ist, sich jetzt objectiv gemacht, er weiß

dieselbe, und indem er in dieses theoretische Verhältniß tritt, so ist er damit frei und auf seine eigene Füße gestellt. Hiermit ist nun überhaupt der Fortgang des Geistes vom Morgenlande zum Abendlande angegeben; erst im Abendland ist der Geist zu diesem Niedergang in sich gediehen, welcher die Bedingung aller höheren Freiheit ist. Diese höhere Freiheit nun des griechischen Geistes gegen den orientalischen, erkennen wir vor allen Dingen in der von der orientalischen durchaus verschiedenen Gestalt des religiösen Bewußtseyns bei den Griechen. Die orientalischen Götter sind überhaupt Naturmächte, dagegen sind die griechischen Götter wesentlich Mächte des Geistes. Damit nun daß die Religion diesen geistigen Charakter annimmt, hängt unmittelbar das Freiwerden des sittlichen Bewußtseyns zusammen. So ist z. B. die Göttin Athene, zugleich der substantielle Geist des athenienſischen Volkes; dieses erhält jetzt seine Bestimmung nicht von außen, sondern es ist sich selbst das Bestimmende.

§. 12.

Mit diesem sich selbst Bestimmen des Geistes ist der Grund zu einem eigentlich politischen Leben gelegt. Damit ein solches bestehe, ist diese Mündigkeit des Geistes erforderlich, die

nur da vorhanden ist, wo nicht mehr das Andere des Geistes als ein Göttliches verehrt wird, sondern wo der Geist und die geistigen Mächte selbst den Gegenstand der Verehrung bilden. Früher wurde bemerklich gemacht, wie im Orient die Gebiete des Religiösen und des Sittlichen noch schlechthin ungetrennt sind. Die durch den Begriff geforderte Trennung dieser beiden Gebiete finden wir zuerst bei den Griechen, in der Gestalt nämlich, daß hier einerseits nicht ein besonderer Priesterstand als Bewahrer der Heiligthümer und des Religiösen überhaupt, den Staat bevormundet, sondern daß jetzt im Ganzen ein jeder freie Bürger zur Uebernahme der priesterlichen Geschäfte berufen werden kann, während anderseits das Volk als solches seine Angelegenheiten besorgt. Göttliches und Menschliches, Heiliges und Profanes erhalten jetzt ihr besonderes Gebiet. Die Götter gelten zwar nach griechischer Ansicht für die Begründer der Staaten und des sittlichen Lebens überhaupt, und sie genießen auch fortwährend ihre Verehrung als Bewahrer und Erhalter der durch sie begründeten Zustände; allein mit diesem theoretischen Verhältniß abwechselnd, tritt dann auch wieder ein praktisches Verhalten ein, ein solches wo der eigne Entschluß und der freie Wille

sich als das Bestimmende geltend machen. Bei den Orientalen kann man sagen, ist alles heilig; damit ist aber auch nichts wahrhaft heilig. Am deutlichsten zeigt sich dieß bei den Indiern. In Vorderasien, namentlich bei den Persern, beginnt zwar der Unterschied hervorzutreten, allein hier ist der Unterschied jener ganz abstracte Unterschied zwischen einem Reiche des Lichts und einem Reiche der Finsterniß, einem Reiche des Ormuzd und einem Reiche des Ahriman. Hier ist zwar nicht mehr dieses Vermengen des Unendlichen und Endlichen wie bei den Indiern, allein das Endliche geht hier nur auf im Unendlichen, weshalb dann dieses Unendliche selbst nur ein abstract Unendliches ist. Von anderer Art ist der Gegensatz, welcher im Griechenlande zu Stande gekommen ist. Hier sehen wir einerseits die Götter als individuelle geistige Gestalten, und ihnen gegenüber ein berechtigtes Menschliches, welches dieß Göttliche als seine Substanz weist. Indem dann so der Mensch in dem Göttlichen die Anschauung seines Wesens hat, so hat er, wie schon bemerkt wurde, hiermit den Boden der Freiheit betreten.

§. 13.

Die Freiheit des griechischen Geistes ist jedoch nun erst eine relative Freiheit; der Grieche näm-

lich

lich ist frei dem Nichtgriechen, dem Barbaren gegenüber, in so fern das ihn Bestimmende nicht ein Anderes seiner, nicht eine äußerliche Gewalt, sondern ein ihm homogenes Geistiges ist. Dieses Geistige aber hat noch nicht die Form des unendlichen Fürsichseyns, sondern es ist noch versenkt, so zu sagen, in seine Leiblichkeit; diese nun, als das unmittelbare Daseyn des Geistigen, ist zwar nicht mehr, wie dieß auf der Stufe des orientalischen Geistes der Fall ist, ein Selbstständiges für sich, sondern dazu herabgesetzt nur noch die Seite des Daseyns eines Andern seiner auszumachen, welches Andere als dessen Seele demselben inwohnt und dasselbe durchdringt, allein es liegt in dieser unmittelbaren Einheit von Leib und Seele, daß der Unterschied noch nicht zu seinem Rechte gekommen ist. Dieß zeigt sich dann unter Anderm bei den Griechen so, daß bei ihnen noch der Unterschied von Freien und Sklaven statt findet; die Existenz eines Sklavenstandes ist auf der Stufe des griechischen Geistes etwas schlechthin Nothwendiges, das heißt nicht etwas, das sich nur so findet und das auch hinweg gedacht werden könnte, sondern ein aus dem Begriff des Griechenthums selbst Hervorgehendes und durch denselben Gesetztes. Es wurde so eben bemerkt im griechi-

schen Leben sey der Unterschied noch nicht zu seinem vollen Recht gekommen; zwar fällt jetzt nicht mehr so wie im Orient Menschliches und Göttliches ununterscheidbar zusammen, und es hat sich als nächste Folge der in dieser Hinsicht eingetretenen Trennung jetzt die Ausbildung eines selbstständigen sittlichen Gebiets dem religiösen gegenüber ergeben. Indem nun innerhalb dieses sittlichen Gebiets sich ein Stand der Freien und ein Sklavenstand zeigen, so könnte man auf den ersten Anblick etwa meinen, hier sey ja der verlangte Unterschied auf das vollständigste vorhanden, indem wir in dem Herrn die Seite des bestimmenden Allgemeinen, in dem Sklaven die Seite des bestimmten Besondern dargestellt sehen: allein so abstract an zwei verschiedene Stände vertheilt, ist dieß nicht der wahrhafte Unterschied, wie er durch den Begriff des geistigen Lebens gefordert wird. Das dem Begriff gemäße Verhältniß ist, daß das eine und dasselbe Individuum sich als Allgemeines und Besonderes zugleich wisse, und daß seine Besonderheit nicht auf unmittelbare Weise durch die Natur, sondern durch die Vermittelung des Willens gesetzt sey. Am anschaulichsten wird das hier Gesagte, wenn wir unseren modernen Zustand mit dem Zustande der Griechen vergleichen. Die

Sorge für die äußern Bedürfnisse des Lebens lag bei den Griechen wesentlich den Sklaven ob; Ackerbau sowohl als städtisches Gewerbe wurde durch Sklaven betrieben. Indem nun auf solche Weise die Freien dieser Art von Beschäftigung entnommen waren, so war ihre ganze praktische Thätigkeit auf das Gemeinwesen, auf den Staat gerichtet. Hier fand dann aber nicht diese feste Abscheidung der Berufe statt, wie dieß in unsern modernen Staaten der Fall ist, sondern ein jeder Einzelne stellte sich als Totalität dar, so daß wir denselben Bürger abwechselnd als Priester, als Gesetzgeber, als Richter, als Finanzbeamten, als Krieger u. s. f. erblicken. Dieß ist also überhaupt der Charakter des griechischen Lebens; nach außen ist dasselbe gekehrt gegen die zunächst vorher gegangene Stufe, welche jetzt als Barbarisches dem Hellenischen gegenübersteht, und im Innern ist es geschieden in einen Stand der Freien und einen Stand der Sklaven. Diese Freien aber erscheinen noch nicht als auf sich beruhende isolirte Individuen, denen gegenüber der Staat in seinen Institutionen gleichfalls sein freies Bestehen hätte (wie dieß bei uns der Fall ist), sondern jene Einzelnen haben ihr wesentliches Bewußtseyn schlechthin nur an jenem sittlichen Ganzen, welches der Staat ist, der an

seinem Theil nur in der Individualität seiner Bürger sein Bestehen hat. Was diesem Zustande noch abgeht, das ist das Prinzip der sich selbst bestimmenden Subjectivität. Das wodurch das Individuum in seinem Thun bestimmt wird, ist zwar ein Geistiges, nämlich Sitte, Gewohnheit u. s. f., allein dieses Geistige wird noch nicht als das Eigene des Individuums gewußt. Dazu ist erforderlich, daß jene schöne Harmonie, welche das griechische Leben zunächst darstellt, gebrochen wird; die zwischen dem Geiste und der Natur zu Stande gekommene Versöhnung ist noch nicht die wahrhaft tiefe Versöhnung, welche den Gegensatz als überwunden in sich enthält, sondern nur die erste naive unmittelbare Einheit, die eben darum noch den Keim des Todes in sich trägt. Es wurde früher gesagt, der Geist des griechischen Volks sey der Geist der Schönheit. Nun aber ist dieß eben der Charakter der Schönheit in ihrer Erscheinung ein schnell Vorübereilendes, Vergängliches zu seyn, und dieß um deswillen, weil das Ewige, die Idee, hier ihr Daseyn in dem ihr nicht entsprechenden Element der Aeußerlichkeit hat. Bekanntlich ist die Blüthe des griechischen Lebens nur von sehr kurzer Dauer gewesen. Mit dem Ausbruch des peloponnesischen Kriegs ist jenes Reich der hei-

teren Sittlichkeit, welches sich in seiner schönsten Gestalt in Athen zeigt, in sich zerfallen, und dieses Zerfallen muß als nothwendig, als im Begriff des griechischen Lebens selbst begründet betrachtet werden. So wie es der Begriff des orientalischen Geistes mit sich brachte, sich zu der jetzt betrachteten zweiten Gestalt, in welcher das Natürliche, ein zuvor für sich Mächtiges, zur Seite des Daseyns einer schönen Individualität herabgesetzt ist, fortzutreiben, eben so liegt es dann auch im Begriff dieser zweiten Gestalt, diese zunächst nur an sich vorhandene Unselbstständigkeit des Natürlichen, des Seyenden auch zu setzen und zu dem Ende sich in sich zu reflectiren. Derselbe Mangel übrigens den wir bei den Griechen auf Seiten des sittlichen Bewußtseyns noch finden, zeigt sich dann auch auf Seiten des religiösen Bewußtseyns; der griechische Gott ist nur erst der Gott der Vorstellung, und als solchem geht ihm noch ab das Moment der selbstbewußten Subjectivität.

§. 14.

Was nun das Wissen des Sittlichen bei der vorher charakterisirten Gestalt des griechischen Lebens anbetrifft, so ist dasselbe, wie aus dem Gesagten selbst hervorgeht, zunächst gleichfalls ein Wissen auf Autorität, auf Treue und Glau-

ben, ohne daß die Individuen den Anspruch machen das ihnen Geltende als ein durch sie selbst Gesetztes wissen zu wollen. Ueber dieses Wissen auf Autorität aber wird dann hinausgeschritten und die nächste Erscheinung, welche uns hier begegnet, ist das Auftreten der Sophisten. Die Sophisten waren zunächst überhaupt Männer, welche dem damals bei den Griechen erwachten Bedürfniß, dasjenige was dem Bewußtseyn gelten soll (namentlich auf dem praktischen Gebiet), durch das Denken zu rechtfertigen, entgegen kamen. Es frägt sich dabei von welcher Art dieß Denken war; und hier muß denn allerdings gesagt werden, daß das Denken wie es durch die Sophisten geübt wurde, wesentlich den Charakter der Subjectivität hatte, in welcher Subjectivität des Denkens dasjenige begründet ist, was man im üblen Sinne unter der Sophistik zu verstehen pflegt. Hier wird unter Sophistik bekanntlich so viel verstanden, als eine Weise des Raisonnements, wodurch das Rechte und Wahre in seinem Gelten angefochten und die Subjectivität des Meinens und der particulären Zwecke als das Entscheidende aufgestellt wird. Dieser Fall tritt nun überhaupt ein, wenn für das was bisher unmittelbar galt, außerhalb dieses Geltenden selbst Gründe auf-

gesucht werden. Davon wurde schon früher gesprochen, bei Erwähnung der verschiedenen Weisen das Sittliche zu erkennen. Der Standpunkt der Sophisten ist so überhaupt der des Verstandesraisonnements. Indem der Verstand sich daran begiebt etwas als begründet nachzuweisen, so ist die nächste Erscheinung diese, daß sich eine Mehrheit von Gründen hervorthut. Dasjenige was begründet werden soll, ist, wie alles Wirkliche, ein Concretes, das heißt ein solches, welches mannichfaltige Bestimmungen in sich vereinigt enthält. Eine jede dieser verschiedenen Seiten für sich festgehalten, kann als Grund aufgefaßt werden. Die Entscheidung aber unter solchen verschiedenen Gründen fällt der Subjectivität, dem besondern Willen anheim. Es kommt dann darauf an, wie die Subjectivität beschaffen ist, von was für Voraussetzungen sie ausgeht. Der Inbegriff der sophistischen Sittenlehre ist in jenem berühmten Ausspruch des Protagoras enthalten: „daß der Mensch das Maaß aller Dinge sey." Dieser Ausspruch nun, so wie er zunächst vom Protagoras gedeutet wurde, macht überhaupt das subjective Bedürfniß, das subjective Meinen zum Prinzip, denn unter dem Menschen wird hier das Individuum in der Besonderheit seines Meinens und Wollens verstanden.

Jener Ausspruch hat aber auch seinen hohen Sinn, wenn unter dem Menschen das verstanden wird, was er seinem Begriff nach ist. Das Wesentliche nämlich des Menschen, das wodurch er sich vom Thiere unterscheidet, ist das Denken, und vom Denken kann dann allerdings gesagt werden, daß es der Maaßstab aller Dinge sey, dergestalt, daß der Werth der Dinge davon abhängt, daß sie dem ihr Wesen bildenden Gedanken, oder bestimmter, ihrem Begriff gemäß sind.

§. 15.

Gegen diese Weise nun des sophistischen Raisonnements ist bekanntlich Sokrates aufgetreten. Dieser pflegt mit Recht als der eigentliche Begründer der wissenschaftlichen Moral betrachtet zu werden, allein man thut Unrecht, wenn man das Verhältniß der Sophisten zum Sokrates so auffaßt, als ob dieser schlechthin der tugendhafte Weise gewesen wäre, der in den Sophisten eigennützige und auf Täuschung ausgehende Rabulisten bekämpft habe. Was das Letztere anbetrifft, so ist darüber bereits das Nöthige bemerkt worden. Von Sokrates ist nun vor allen Dingen zu sagen, daß er mit den Sophisten in so fern auf demselben Boden steht, als auch er die Forderung macht, das Unmittelbare rücksichtlich

des Handelns, also die Sitte, die Gewohnheit u. s. w., nicht als ein Letztes gelten zu lassen, sondern dieß Unmittelbare zu prüfen, es vor den Richterstuhl des Denkens zu ziehen. Indem nun auch das sokratische Denken wesentlich noch mit dem Charakter der Subjectivität behaftet bleibt, und noch nicht dazu fortschreitet, als ein Bewußtseyn der concreten Idee, diese in ihrer Entfaltung und Objectivität aufzufassen, so müssen wir dem Aristophanes vollkommen Recht geben, wenn er in den Wolken den Sokrates nicht nur mit den Sophisten in Eine Klasse bringt, sondern ihn selbst als den Repräsentanten und das Haupt aller Sophisten darstellt. Die Philologen, in der erwähnten einseitigen Ansicht über die Bedeutung der Sophistik befangen, pflegen sich in großer Verlegenheit zu befinden, wenn sie Rechenschaft darüber geben sollen, wie Aristophanes zu jener Zusammenstellung gekommen ist, da ja doch nach allen Zeugnissen Sokrates der entschiedenste Gegner der Sophisten war. Dieß ist er allerdings gewesen, allein seine Polemik gegen die Sophisten hat wesentlich nur den Sinn eines Aufzeigens der Endlichkeit jener abstracten Verstandesbestimmungen, welche dem raisonnirenden Bewußtseyn als ein Letztes gelten. Während so etwa der Sophist sich be-

müht für diese oder jene Einrichtung oder Handlungsweise Gründe herbeizuschaffen und dann Sokrates sich daran begiebt die Haltlosigkeit solcher Gründe nachzuweisen, so ist damit das ursprünglich Feste, welches durch das sophistische Raisonnement zu einem Schwankenden geworden war, keineswegs wieder hergestellt in seiner Festigkeit, sondern es bleibt dabei, daß an die Stelle der zunächst in ihrer Unmittelbarkeit geltenden Grundsätze, Einrichtungen u. s. f. nunmehr die Subjectivität getreten und als ein Letztes geltend gemacht worden ist. Dieß ist es nun, wogegen Aristophanes sich gewendet und es liegt seiner Anfeindung sowohl der Sophisten als auch des Sokrates die richtige Einsicht zum Grunde, daß indem so die Subjectivität als höchstes Princip aufgestellt wird, damit das Gebäude des griechischen Lebens im Innersten erschüttert und seinem Untergange zugeführt wird. Als den Begriff des griechischen Geistes haben wir erkannt jene schöne Einheit, jenes harmonische Gleichgewicht des Innern und des Aeußern, so daß einerseits das Aeußere sich darstellt als ein reiner Ausdruck des Innern, während anderseits dieses Innere, das heißt das subjective Bewußtseyn, seinen Gehalt und seine Erfüllung hat an dem was da ist, also, in Beziehung auf das

Ethische, an der geltenden Sitte und dem vorhandenen Gesetz. Indem nun aber das Bewußtseyn sich zurück zieht in seine Innerlichkeit und den Anspruch macht aus sich selbst zu bestimmen was recht und sittlich ist, so sehen wir hiermit jene Einheit gebrochen und das auf ihr als seiner Basis ruhende griechische Leben seinem Untergang entgegen getrieben. Es kann hier gleich vorläufig auf den großen Unterschied aufmerksam gemacht werden, der in dieser Hinsicht zwischen der antiken, namentlich der griechischen, und der modernen Welt statt findet; gerade dasjenige woran die alte Welt zu Grunde gegangen ist, nämlich das Princip der Subjectivität, dieses selbe Princip ist in seiner Unendlichkeit zur innersten Wurzel der modernen Welt geworden. Die unendliche Subjectivität ist die göttliche Subjectivität das sich wissenden Gottes, welche in der bekannten Grundlehre der christlichen Religion, daß Gott die menschliche Natur angenommen habe ausgesprochen ist. Davon wird demnächst weiter die Rede seyn, wenn wir zuvörderst die Grundbestimmung der römischen Welt und den Untergang des Alterthums überhaupt werden betrachtet haben. Indem nun in der modernen Welt das Moment der Subjectivität zu seinem Rechte gelangt und als Bestim-

mung der göttlichen Natur selbst zum Bewußtseyn gebracht worden ist, so sind damit die Individuen in ihrer subjectiven Freiheit anerkannt. Dieß aber war in der griechischen Welt noch nicht der Fall. Die Subjectivität, das eigene Wissen und Wollen der Individuen, konnte dort nur als ein Zerstörendes wirken und als ein solches ist sie dann auch von den Athenienſern selbst dadurch ausdrücklich erkannt worden, daß sie den Sokrates als einen solchen, der die Jugend zum Ungehorsam verleitet und die öffentliche Religion erschüttert, zum Tode verurtheilt haben. Von diesem Schicksal des Sokrates ist nun überhaupt zu bemerken, daß es wahrhaft tragisch ist, nicht weil Sokrates unschuldiger Weise zum Tode verurtheilt worden ist (denn so etwas ist überhaupt nicht tragisch), sondern weil wir hier einen großen sittlichen Charakter erblicken, welcher in dem nothwendigen Conflikt zweier sittlichen Potenzen seinen Untergang findet. Sokrates ist ohne Zweifel mit Recht verurtheilt worden, mit Recht vom griechischen Standpunkt aus betrachtet, auf welchem Standpunkt das eigentlich Juristische vom Moralischen und Religiösen noch nicht wie bei uns getrennt war. Wenn demnächst auch die Athenienser die Verurtheilung des Sokrates bereut haben, so liegt

darin nur dieß, daß dasselbe Prinzip, welches sie im Sokrates als ein fremdartiges und verderbliches von sich gewiesen, auch sie bereits ergriffen hatte.

§. 16.

Sokrates bezeichnet jenen großen Wendepunkt in der Weltgeschichte, wo das Selbstbewußtseyn sich in sich kehrt und sich als unendliches, das heißt als das seine Bestimmtheit in sich selbst enthaltende weiß. Unmittelbar vor dem Sokrates stoßen wir in der Geschichte der griechischen Philosophie auf den Anaxagoras, den berühmten Lehrer des Perikles. Anaxagoras ist es der zuerst ausdrücklich ausgesprochen hat, daß der Gedanke (der νοῦς) das Wesen der Welt sey. Dieser νοῦς des Anaxagoras ist der Gedanke in seiner abstract objectiven Gestalt; das Absolute, wie es Sokrates aufgefaßt hat, ist dieser selbe νοῦς, allein in der Gestalt der gleichfalls abstracten Subjectivität als das Eigene, das Innere des Menschen, und so ist er dann wie bereits erwähnt wurde, der Urheber der philosophischen Moral, aber auch nur der philosophischen Moral, denn von einer philosophischen Ethik, von einem denkenden Erkennen des Sittlichen als einer vorhandenen Welt kann beim Sokrates, um der wesentlich subjectiven Haltung seines Philosophi-

rens willen nicht eigentlich die Rede seyn. Zur Erläuterung des hier zuerst erwähnten und in der Folge öfter zu berührenden Unterschiedes zwischen Moral und Ethik kann hier zunächst an die treffende Bemerkung des Aristoteles erinnert werden, welcher dem Sokrates vorwirft, daß er die Tugend zu einem Wissen gemacht (zu einer ἐπιστήμη) und dabei die πάθη und ἤθη, die Leidenschaften und die Sitten übersehen habe. Allerdings muß gesagt werden, daß die Tugend nicht blos Sache der Einsicht, sondern eben so auch Sache des durch Erziehung gebildeten Charakters, der Gewohnheit, oder mit andern Worten eine zweite Natur seyn muß. Diese letztere Seite also wonach das Sittliche wieder als ein Seyendes, als ein Unmittelbares erscheint, ist es, welche der Sittenlehre des Sokrates noch abgeht. Das Sittliche als ein durch das Subject bestimmtes, als ein durch den subjectiven Willen als solchen Hervorgebrachtes, ist dasjenige, was man unter dem Moralischen versteht. Es mag übrigens seyn, daß da wo es nicht um wissenschaftliche Genauigkeit zu thun ist, Moralität und Sittlichkeit auch als gleichbedeutend gebraucht werden; da es indeß keinem Zweifel unterliegt, daß der vorher erwähnte Gedankenunterschied, wonach das Sittliche einmal als ein

blos Gesetztes und dann auch zugleich als ein Seyendes erscheint, vorhanden ist, so ist es zweckmäßig diese doppelte Gestalt auch auf die angegebene Weise in der Sprache zu unterscheiden, um so mehr, da auch schon im gemeinen Leben, bisweilen Moralisches und Sittliches unterschieden zu werden pflegt. Fragen wir nun weiter nach dem Inhalt der Moral, wie solche durch Sokrates begründet worden ist, so läßt sich darauf nur antworten, daß es gerade das Eigenthümliche des moralischen Standpunktes ist, nicht einen entwickelten, objectiven Inhalt zu liefern, und daß die Moralität als solche wesentlich etwas Formelles ist. Die Form aber, um die es sich hier handelt, ist, wie schon erwähnt, die, daß das, was mir gelten soll, von mir gewußt werden muß als ein Meiniges und mir Entsprechendes und zwar nicht, wie dieß bei den Sophisten der Fall ist, mir nach der Seite meiner Besonderheit, meiner endlichen Voraussetzungen, Zwecke u. s. f., sondern mir meinem Wesen nach, welches das Denken, das heißt das Setzen des Allgemeinen ist. Hiermit kommen wir wieder auf den Unterschied, welcher zwischen der Moral der Sophisten und der des Sokrates statt findet. Beide stehen, wie wir sahen, auf dem Boden der Subjectivität des

Willens, nur ist die Subjectivität der Sophisten die endliche, die besondere Subjectivität, während die Subjectivität, wie sie bei Sokrates erscheint, die unendliche, die allgemeine Subjectivität ist.

§. 17.

Das was Sokrates gethan hat, ist also überhaupt dieß, daß er die Forderung geltend gemacht hat, sich bei allem seinen Thun gedankenmäßig zu verhalten. Vom Denken aber wurde vorher gesagt, daß es sey ein Setzen des Allgemeinen. Indem dann Sokrates ferner wesentlich das Praktische, den Willen, zum Gegenstand seines Philosophirens gemacht hat, so hat er das Allgemeine des Willens als das Gute bezeichnet. Das nächste Bedürfniß ist nun dieß, daß das Gute bestimmt werde; dazu aber ist Sokrates nicht fortgeschritten, und dieß macht dann eben den Formalismus der sokratischen Philosophie aus. Wenn Sokrates im Gegensatz gegen das durch die Autorität des Unmittelbaren bestimmte Bewußtseyn, und eben so im Gegensatz gegen die Sophisten mit ihrem Raisonnement aus endlichen Gründen die Forderung geltend macht, sich weder durch die bloße Autorität (als Sitte, Gewohnheit u. s. f.) noch auch durch jene endlichen Gründe bestimmen zu lassen, sondern seinen Blick auf das All-

Allgemeine des Handels, auf das Gute zu richten, so haben wir ihm zwar Recht zu geben, allein die Frage bleibt immer: Was ist das Gute, das heißt, welches ist seine Bestimmtheit. Erst dadurch, daß das Gute aus seiner Unbestimmtheit heraus tritt und in den Unterschied eingeht, wird es zu einem Wirklichen. Auf dem Standpunkt der unmittelbaren Sittlichkeit gelten die vorgefundenen Gesetze, die öffentliche Sitte, dem Individuum als Richtschnur seines Handelns: bei den Sophisten hieß es dann der Mensch (und zwar der Mensch in seiner Besonderheit) sey das Maaß aller Dinge. Hier sowohl als dort fehlt es also nicht an einer Bestimmung für das Handeln. Indem dann Sokrates sich daran begiebt das zunächst noch unbestimmte Gute, das Allgemeine des Willens, zu bestimmen, das heißt anzugeben, was denn nun das Individuum zu thun habe um (wie man dieß jetzt zu nennen pflegt) seinen Beruf zu erfüllen, so geräth er mit sich selbst in Widerspruch. Zunächst sagt er, der Gerechte sey der, welcher den Gesetzen gehorcht, und eben so nennt er bei einer andern Gelegenheit den glücklichsten Staat den, dessen Bürger eines Sinnes sind. Dieß ist zwar im Allgemeinen richtig, allein die einzelnen Gesetze selbst gelten auf dem

sokratischen Standpunkt keineswegs für etwas Unerschütterliches, und Sokrates selbst ist es, der oft genug dasjenige was dem unmittelbaren Bewußtseyn gilt, als ungenügend und sich selbst widersprechend aufzeigt. Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht eine vom Xenophon angeführte Unterredung des Sokrates mit einem gewissen Eudemos, wo dieser unter anderm als Beispiel ungerechter Handlungsweise das Betrügen, das Rauben, das Andere zu Sklaven machen und dergleichen anführt. Solche durch das Gesetz verbotene Handlungen wird nun ein jeder Unbefangene gleichfalls für ungerecht erklären und meinen, das Unrecht damit genau bezeichnet zu haben. Sokrates frägt dann aber den Eudemos weiter, ob ein Feldherr, der einen Staat, welcher mit dem seinigen in einem Krieg begriffen ist, unterjocht, daran nicht Recht thue, und indem diese Frage bejahet wird, so fällt hiermit bei einem der vorher erwähnten Beispiele der Unterschied von Gerechtem und Ungerechtem zusammen. Eudemos fügt dann hinzu, jenes als Unrecht bezeichnete Verfahren, sey dieß nur gegen Freunde; auch diese nähere Bestimmung erweist sich aber nicht als auslangend, indem Sokrates das Beispiel eines seine Armee zu ihrem Besten täuschenden Feldherrn anführt.

Hier sehen wir also dieses Schwankendwerden dessen was dem unbefangenen Bewußtseyn sonst als ein Festes gilt. Wenn nun Sokrates früher das Gesetz als Richtschnur des Handelns bezeichnet hatte, so untergräbt er auch gleich wieder diesen Boden, indem er die Relativität und Endlichkeit der einzelnen Bestimmungen des Rechts aufzeigt.

§. 18.

Was auf solche Weise übrig bleibt, das ist das Gute überhaupt, oder das Allgemeine des Willens, und es ergiebt sich so als nächstes Bedürfniß, einmal die Bestimmung jenes allgemeinen Guten, und zweitens die Befreiung der Idee des Sittlichen von ihrer subjectiven Gestalt, welche sie bei Sokrates noch hat. Jenem ersten Bedürfniß ist genügt worden dadurch, daß die verschiedenen Momente, welche der Begriff des Willens in sich enthält, für sich hervorgehoben, und als oberste Prinzipien des Handelns aufgestellt worden sind. Dieß ist geschehen in jenen verschiedenen Schulen, welche wir unmittelbar von Sokrates ausgehen sehen, und unter denen die Cyrenaiker, die Cyniker und die Megariker als die Hauptfiguren zu nennen sind. Die Gedankenbestimmungen, welche diesen Schulen zu Grunde gelegen haben, werden

uns späterhin in universellerer Gestalt und genauer systematisch ausgebildet wieder begegnen und wir können uns deßhalb hier damit begnügen, ganz in der Kürze den Unterschied jener Schulen anzugeben. Als Princip des Handelns bestimmte die cyrenaische Schule, deren Stifter Aristipp, ein Schüler des Sokrates war, den Genuß, überhaupt die Befriedigung des Einzelnen als solchen. Das andere Extrem dazu wurde von den Cynikern festgehalten, welche bekanntlich das Entbehren, das Verharren des Individuums auf sich in seiner abstracten Allgemeinheit als Princip des Handelns aufstellten. Wenn, wie so eben bemerkt wurde, von den Cyrenaikern die abstracte Einzelnheit des Willens als oberstes Prinzip festgehalten wurde, so sehen wir hier, wie dagegen die Cyniker die gleichfalls abstracte Allgemeinheit des Willens hervorgehoben haben. Die dritte hierher gehörige Schule ist dann die megarische, welche indem sie das dialektische Moment, welches wir in der Philosophie des Sokrates erkannt haben, einseitig für sich geltend machte auch die eristische, als die streitsüchtige, Schule genannt wurde. So verschieden nun auch diese Weisen des Philosophirens sind, so haben sie doch sämmtlich die wesentlich subjective Haltung un-

ter sich und zugleich mit dem Sokrates gemein.

§. 19.

Von dieser Einseitigkeit befreit, erscheint die Idee der Sittlichkeit bei Platon, diesem berühmtesten Schüler und Freund des Sokrates. Auch Platon hat so gut wie Sokrates im Denken das Wahre gesucht und das Produkt des Denkens als das Allgemeine gefaßt, allein er hat dieß Allgemeine nicht blos in jenem beschränkten Sinne, wie Sokrates genommen, dessen Philosophie überhaupt, wie wir sahen, darauf hinaus läuft, daß ich meinem Wollen und Thun den Charakter der Allgemeinheit zu geben habe, sondern er hat den an und für sich seyenden Gedanken aufgefaßt, und diesen als das allgemeine Wesen ausgesprochen, als die Wahrheit des Universums überhaupt. Der νοῦς des Anaxagoras, und das subjective Denken des Sokrates, dieß sind noch formelle Weisen des Denkens. Platon der wie Anaxagoras den Gedanken als das Wesen der Welt bezeichnet hat, ist nicht beim Abstracten stehen geblieben, sondern er hat den Gedanken auch bestimmt, und dieses bestimmt Allgemeine ist dann die Idee. Um diese als das Wahre zu beweisen, hat er die Dialektik gebraucht. Wenn von den platonischen

Ideen die Rede ist, so pflegt man sich darunter wohl etwas höchst Verwunderungswürdiges, Fremdes und Fernes vorzustellen; die platonische Idee ist indeß durchaus nichts anderes, als das, was bei uns Gattung genannt wird, und Platon selbst gebraucht für ἰδέα abwechselnd die Ausdrücke εἶδος und γένος. Die Gattung aber eines Dinges ist sein Allgemeines, und zwar sein concret Allgemeines, so nämlich, daß seine Bestimmtheit zugleich in dem Allgemeinen enthalten ist. Von dieser Gattung nun, als dem concret Allgemeinen, behauptet Platon, daß es das allein Seyende sey. Dieß ist grade das Gegentheil von der Ansicht des gemeinen sinnlichen Bewußtseyns, dem die einzelnen Dinge als solche für das Wahre gelten.

Was nun näher die platonische Ethik anbetrifft, so ist in dieser Hinsicht zuvörderst zu bemerken, daß Platon der erste Philosoph ist, bei welchem die drei Haupttheile der Philosophie in ihrer bestimmten Unterscheidung vorkommen. Diese drei Haupttheile wurden seit Platon bezeichnet als Dialektik, Physik und Ethik. Die Alten pflegten zu sagen, die jonischen Philosophen seyen die Urheber der Physik, Sokrates habe die Ethik hinzugefügt, und Platon sey der Erfinder der Dialektik. Es ist wie

vorher erwähnt wurde, allerdings das Eigenthümliche des Platon, daß er das bestimmt Allgemeine, die Idee als das Wesen der Dinge ausgesprochen, und diese dann durch die Dialektik gegen das endliche Bewußtseyn, als das allein Wahre geltend gemacht hat. Die Dialektik ist überhaupt als das belebende Princip, und die Seele der gesammten Philosophie zu betrachten, und indem sie als eine besondere Wissenschaft für sich festgehalten wird, so hat sie die Bedeutung einer Wissenschaft der reinen Idee, das heißt der Idee, welche noch nicht zu jenen concreten Gestaltungen fortgeschritten ist, welche den bestimmten Inhalt der beiden anderen philosophischen Disciplinen ausmachen, zur Natur nämlich und zum Geiste. Von diesen beiden anderen philosophischen Disciplinen nun heißt es also, daß die eine, die Physik, durch die jonischen Philosophen, die andere aber durch Sokrates gegründet worden sey. Was zunächst den Namen Physik anbetrifft, so verstanden die Alten darunter dasselbe, was wir heut zu Tage Naturphilosophie nennen, und wovon wir die empirische Physik unterscheiden, ein Unterschied, der in der alten Welt noch nicht vorhanden war. Rücksichtlich der Sache selbst, so ist es dann ganz richtig, daß die ältesten griechischen Philo-

sophen, welches eben die Jonier sind, die Idee oder das Absolute wesentlich in der Weise der Unmittelbarkeit auffaßten, und so ist sie dann Gegenstand der Naturphilosophie. In wiefern aber Sokrates als Begründer der Ethik zu betrachten ist, dieß haben wir bereits gesehen, und es wurde schon bemerklich gemacht, daß, und warum genau genommen, eigentlich nicht von einer sokratischen Ethik, sondern nur von einer sokratischen Moral gesprochen werden kann. Bei Platon finden wir also alle drei philosophischen Disciplinen; eine zusammenhängende Darstellung der Ethik aber, liefert Platon in jenem bekannten Werke, welches gewöhnlich die Republik genannt zu werden pflegt, und dessen ältere Ueberschrift die ist: „Vom Gerechten" (περὶ δικαίου). Wenn hier vom Gerechten die Rede ist, so müssen wir vor allen Dingen die Vorstellung entfernen, als sey darunter blos das abstracte Recht in seinem Unterschied von der Moral und von der Sittlichkeit zu verstehen. Das δίκαιον wovon Platon handelt, ist vielmehr in jenem weitern Sinne des Worts zu nehmen, in welchem es, als mit dem Sittlichen gleich bedeutend auch bei uns vorkommt, so namentlich im biblischen Sprachgebrauche, wie z. B. in jenem bekannten Ausspruch: dem Gerechten ist

kein Gesetz gegeben. Hier heißt der Gerechte derjenige, der nur das will und thut, was dem Begriff des Willens gemäß ist. Somit umfaßt die platonische Lehre vom Gerechten, das Gebiet des Willens überhaupt, das heißt des Geistes, wie dieser eine sittliche Welt aus sich hervorbringt, in welcher, als einer zweiten Natur, seine Freiheit ihr Daseyn hat. Dem Platon ist es nun gar nicht blos um ein solches oberstes Moralprincip zu thun gewesen, wie dieß bei den zuletzt erwähnten unmittelbar an die sokratische Philosophie sich anschließenden Schulen der Fall war. Platon stellt das, was die Wahrheit des Willens ist, dar als die Organisation eines Staates, und allerdings muß gesagt werden, daß nur in einem vernünftigen Staate der Wille zu seinem Rechte kömmt. Der Wille als ein blos Innerliches, Subjectives, ist dagegen blos ein Abstractum, etwas Unwirkliches. Der wahrhafte Wille ist wesentlich thätig, und das was er hervorbringt, ist eine zweite Natur, eine Welt der Freiheit, in welcher der Wille die Anschauung seiner als eines Wirklichen hat.

§. 20.

Die vorhergenannte platonische Republik, pflegt als ein sogenanntes Ideal, d. h. als

eine solche Darstellung des Staates betrachtet zu werden, worin die Menschen genommen sind wie sie seyn sollen, und nicht wie sie sind. Im Sinn dieser Ansicht heißt es dann gewöhnlich: da nun aber die Menschen einmal so sind, wie sie sind, so ist jene platonische Republik nichts Praktisches, und sie muß blos als ein schönes Phantasiegebilde betrachtet werden, an dessen Realisirung in dieser unvollkommnen Welt man nicht denken dürfe. Dieß ist überhaupt die Vorstellung, welche sich das gemeine raisonnirende Bewußtseyn von der platonischen Republik zu machen pflegt. Dawider ist nun vor allen Dingen zu sagen, daß die platonische Republik keinesweges zu vortrefflich, und ein sogenanntes unerreichbares Ideal ist, sondern daß die Sache sich vielmehr umgekehrt verhält, so nämlich, daß die Idee des Menschen größer und höher ist, als die platonische Republik. Zugleich muß dann aber auch hinzugefügt werden, daß diese Darstellung des Platon auf keine Weise als ein blos subjectives Gebilde zu betrachten ist, welches der vorhandenen sittlichen Welt, in deren Anschauung Platon lebte, nicht entspräche. Der platonischen Darstellung gebührt vielmehr dieß hohe Verdienst, ein reiner Ausdruck der griechischen Sittlichkeit zu seyn, die, wie früher

gezeigt wurde, noch den wesentlichen Mangel hat, daß in ihr das Princip der subjectiven Freiheit noch nicht zu seinem Rechte gekommen ist. Platon faßt in seiner Darstellung das Sittliche vor allen Dingen auf als ein nicht nur Innerliches, Subjectives, sondern zugleich als ein Vorhandenes, Objectives, und dieser vorhandene, sittliche Organismus ist der Staat. Diese Untersuchung leitet er so ein, daß die Frage aufgeworfen wird: was die Gerechtigkeit sey. Die Beantwortung dieser Frage, heißt es dann, werde sich am besten ergeben aus einer Betrachtung dessen was der Staat ist, denn es verhalte sich in dieser Hinsicht so, wie, wenn jemand, dem aufgegeben worden, kleine und entfernte Buchstaben zu lesen, sich dahin wende, wo er dieselben Buchstaben größer und näher finde. Der Uebergang vom Einzelnen und Subjectiven zum Staate, wird hier also als etwas Zufälliges ausgedrückt, allein dieß ist in der That die Natur der Sache, denn die Substanz und das Wesen des einzelnen Willens ist nur vorhanden im Staate, als dem Daseyn des Begriffs des Willens überhaupt. Dieser Begriff des Willens nun ist der Natur des Begriffs gemäß, nicht ein bloßes Abstractum, sondern er ist concret, d. h. unterschiedene Momente in sich enthaltend,

und diese Momente sind es, welche die Grundlage der Gegliederung des Staatsorganismus bilden. Der Staat ist die Totalität des praktischen Lebens überhaupt, und zwar ist das Handeln in ihm und für ihn nicht ein blos Einförmiges, sondern ein solches, welches den Unterschied in sich enthält. Es ergeben sich so verschiedene Weisen politischer Bethätigung, und dieser Weisen sind nach Platon wesentlich drei. Die erste betrifft die Fürsorge für das Allgemeine des Staats überhaupt, durch Gesetzgebung und Regierung. Das zweite ist die Vertheidigung des Gemeinwesens nach außen, und die dritte Weise der Thätigkeit, bezieht sich auf die Sorge für das Einzelne.

§. 21.

Wir erhalten so drei Stände, erstens den Stand der Regenten, zweitens den Stand der Tapferen und drittens einen Stand der Handwerker und der Ackerbauer. Es ist Sache der philosophischen Staatslehre näher nachzuweisen, wie der hier von Platon aufgestellte Unterschied der Stände unter gewissen Modificationen noch gegenwärtig seine Gültigkeit hat. So viel kann hier bemerkt werden, daß die vorher genannten Functionen allerdings nothwendige, d. h. durch den Begriff des Willens selbst bestimmte Mo-

mente des sittlichen Ganzen sind. Platon zeigt dann dasjenige, was wir so eben als Stände gesehen haben, auch in der Gestalt allgemeiner Willensbestimmungen des Subjects auf, und so ergeben sich die berühmten Cardinaltugenden, welche durch das ganze Mittelalter hindurch, in den Darstellungen der Ethik das Fundament bildeten. Diese Cardinaltugenden sind, nach Platon, erstens die Weisheit, als die das Ganze des Staats berathende und leitende Thätigkeit, und in so fern die wesentliche Tugend des Standes der Vorsteher. Die zweite Tugend ist die Tapferkeit, welche nach Platons Ausdruck eine feste Behauptung des Gerechten ist, die sich durch die Begierde nicht wankend machen läßt. Die dritte Tugend ist die Mäßigung (σωφροσύνη), welche wie eine Harmonie durch das Ganze verbreitet ist, so daß alle auf dasselbe wirken und übereinstimmen. Die vierte Tugend endlich, die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), ist dann diejenige Tugend, welche als die allgemeine die vorgenannten Tugenden unter sich befaßt oder, auf moderne Weise ausgedrückt, die begriffsmäßige Thätigkeit des Willens überhaupt, in welchem Sinn dann auch die ganze in Rede stehende Darstellung als eine Darstellung des Gerechten (δικαιον) vom Platon selbst bezeichnet wird. Ferner weist

dann auch Platon dieselben Momente, welche hier in der Gestalt der Tugenden erscheinen als Bestimmungen des unmittelbaren Subjects, als Eigenschaften der Seele nach. Das Subject nämlich in seiner Unmittelbarkeit ist einmal ein Einzelnes, und sein Verhalten als Einzelnes ist von der Art, daß es Bedürfnisse hat und Begierden, überhaupt Bestimmungen der Sinnlichkeit. Weiter aber ist im Individuum auch etwas, daß jene Begierde aufhält und zügelt, und dieß ist das Denken (der λόγος). Zwischen diesen beiden mitteninne aber steht als ein Drittes dasjenige, was Platon τίμος nennt; τίμος pflegt man gewöhnlich durch Zorn zu übersetzen; Zorn ist indeß hier nicht in seinem engsten Sinne zu nehmen, sondern es ist überhaupt darunter dasjenige zu verstehen, was in seiner physiologischen Gestalt als Irritabilität bezeichnet wird, wogegen dann die beiden andern vorhergenannten Bestimmungen des unmittelbaren Subjects der Reproduction, das heißt dem Verhalten des Organismus als einzelner und der Sensibilität, welche die Seite der Allgemeinheit darstellt, entsprechen. Alle die hier genannten Unterschiede nun, welche vom Platon aufgestellt werden, sind nicht blos ein empirisch Aufgefaßtes, sondern das Bestimmende derselben ist der Begriff in seinen

unterschiedenen Momenten, und dieß ist das Große an der platonischen Darstellung.

§. 22.

Nun wurde aber auch bereits erwähnt, Platons Auffassung des sittlichen Organismus enthalte noch einen wesentlichen Mangel, einen Mangel, den wir kurz so charakterisiren können, daß das Princip der subjectiven Freiheit in der platonischen Republik noch nicht zu seinem Rechte kömmt. Die nächste Erscheinung dieses Mangels ist die, daß nach Platon die Vertheilung der Individuen an die verschiedenen Stände, welche den Staat bilden, durch die Vorsteher bewirkt wird, und daß somit der freien Selbstbestimmung der Individuen in dieser Hinsicht kein Spielraum gestattet ist. Eben so ist denn auch ferner im platonischen Staate das Princip der Familie und das des Privateigenthums unterdrückt. Was das erstere anbetrifft, so soll es nach Platon keine besondern Ehen geben, sondern die Frauen sollen unter gewissen nähern Bestimmungen den Männern gemeinschaftlich gehören, und die auf solche Weise erzeugten Kinder sollen gleich nach der Geburt vom Staate dazu besonders angeordneten Wärterinnen übergeben, und gemeinschaftlich erzogen werden, dergestalt, daß die Eltern ihre Kinder gar nicht

mehr kennen. Eben so soll es dann auch kein Privateigenthum geben, und ein jeder soll nur für das Oeffentliche arbeiten und erwerben. Diese Seite nun der Unterdrückung aller Partikularität ist es, welche von jeher großen Anstoß gegeben hat, und es ist dieß auch allerdings der wesentliche Mangel der platonischen Republik, nur muß man diesen Mangel gehörig zu deuten wissen. Der Hauptpunkt auf den es dabei ankömmt, ist bereits bemerklich gemacht worden, dieß nämlich, daß dem griechischen Geiste überhaupt das Princip der subjectiven Freiheit noch abgeht, und daß somit, wenn wir dieses selbe Princip in der platonischen Darstellung vermissen, dieß eben nur beweist, daß Platon den Geist seines Volks richtig aufgefaßt hat. Etwas anderes aber überhaupt hat die Philosophie nicht zu leisten, als das was da *ist* zu begreifen, es in der Weise des Gedankens aufzufassen. Man kann oft sagen hören, die Philosophie müsse sich über ihre Zeit erheben. Dieß thut sie auch, indem sie die Zeit begreift und so auf der Höhe des Begriffs die einzelnen Gestaltungen, die das reale Leben einer Zeit bilden, Religion, Kunst, Wissenschaft, Politik, Sitte ꝛc. ꝛc. in ihrer Nothwendigkeit und als Momente *einer* Totalität erkennt. Unter jenem sich über seine Zeit erheben

ben wird, dann aber auch häufig das abſtracte Hinausgehen über das beſtimmte und wirkliche Leben, überhaupt das Herumtreiben in leeren Möglichkeiten, und das Anpreiſen eines ſeyn-ſollenden ſogenannten Ideals verſtanden, das für um ſo vortrefflicher gilt, je weiter es ſich von dem Wirklichen und Vorhandenen entfernt. Es wurde bereits erwähnt, daß man in der Regel von der platoniſchen Republik in dieſem letztern Sinn kann ſprechen hören, nämlich als einem bloßen Ideal; dieß iſt ſie aber keineswegs, ſondern die ideenmäßige Auffaſſung eines Wirklichen, nämlich des wirklichen griechiſchen Geiſtes. Dagegen könnte nun vielleicht von manchem der Einwand erhoben werden, daß doch dasjenige was wir ſonſt von der Beſchaffenheit der griechiſchen Staaten und des öffentlichen ſowohl als des Privatlebens der Griechen wiſſen, noch ſehr weit von dem Bilde entfernt ſey, welches Platon in ſeiner Darſtellung entwirft. Namentlich möchte dieß von der zuletzt gedachten mangelhaften Seite rückſichtlich der Unterdrückung des Princips der ſubjectiven Freiheit gelten. Hierüber iſt nun vor allen Dingen zu bemerken, daß man bei der Betrachtung des Zuſtandes eines Volks unterſcheiden muß, zwiſchen dem was in demſelben durch den

Begriff, oder das Princip des Volkes gesetzt ist, und dem was, in so fern dieses Princip noch ein einseitiges ist, unabhängig von demselben sich nur so beiher findet um der äußern Noth willen und als etwas Tolerirtes. Wenden wir dieß auf unsern vorliegenden Fall an, so müssen wir sagen, das Princip des griechischen Geistes, in ethischer Form ausgesprochen, ist das der substantiellen Sittlichkeit, das heißt eines solchen Zustandes der Gesinnung, wonach der einzelne sich noch nicht als einen Mittelpunkt selbstständiger Thätigkeit und partikulärer Zwecke für sich, sondern als unmittelbar identisch mit dem Ganzen und Allgemeinen weiß. Die Darstellung dieses Princips sehen wir in mehr oder minder getrübter Gestalt in sämmtlichen griechischen Staaten; für die äußerliche Betrachtung am bemerklichsten, bei den Spartanern und andern dorischen Völkerschaften. Indem nun das denkende Bewußtseyn sich daran begiebt eine Darstellung des sittlichen Lebens zu liefern, so geschieht es, daß nur dasjenige in dieselbe aufgenommen wird, was in dem Begriff des sittlichen Lebens des bestimmten Zeitalters und des bestimmten Volks, worum es sich handelt, liegt. Dieß ist nun der Fall bei der platonischen Republik. Daß das Princip der für sich seyenden Subjectivität ein

dem griechischen Leben, dem griechischen Geiste fremdes ist, dieß wurde so eben erwähnt. Es mag nun immerhin seyn, daß gleichwohl auch schon in früherer Zeit, das heißt zur Zeit des unerschütterten Bestandes der altgriechischen Sittlichkeit, dem eignen Wollen und Meinen der Individuen ein gewisser Spielraum verstattet gewesen ist, so war dieß doch nur immer etwas Tolerirtes. Da wo die Besonderheit des Wollens und das sich in sich Bestimmen, der öffentlichen Sitte und der bestehenden Verfassung gegenüber auftreten und als für sich berechtigt sich geltend machen, da beginnt auch der Verfall des griechischen Lebens. Davon ist bereits gesprochen worden, und wir sahen namentlich wie das Auftreten des Sokrates diesen großen Wendepunkt in der Weltgeschichte bezeichnet, wo das Selbstbewußtseyn sich in seiner Unendlichkeit erfaßt hat. Daß dieß geschehe, dieß ist eine Bedingung der Ausbildung jenes Reichs der Intellectualität als dessen Meister Platon und Aristoteles mit Recht berühmt sind; allein mit der Ausbildung dieses Reichs der Intellectualität, ist zugleich das wirkliche Leben der Griechen in Verfall gerathen; Leib und Seele haben von jener Zeit an begonnen sich zu trennen. Dasselbe Princip übrigens woran die griechische Welt zu Grunde gegangen

ist, nämlich das der unendlichen Subjectivität, ist später zur Grundlage der modernen Welt geworden, und es zeigt sich der höhere Geist der modernen christlichen Staaten wesentlich darin, daß hier einerseits das Subjekt vollkommen frei entlassen ist, während andererseits das Allgemeine hier gleichfalls sein freies Bestehen hat.

§. 23.

Die platonische Ethik bildet einen besondern Theil der platonischen Philosophie überhaupt, und es wurde früher bemerkt, wie Platon das Absolute als die Idee aufgefaßt hat. Die Idee nun, welche im platonischen Sinn das ist, was wir Gattung nennen, ist zwar die Totalität, allein dieß ist sie nur, indem sie sich besondert und zum Einzelnen fortschreitet. Als bloße Gattung für sich festgehalten, ist sie ein Einseitiges eine bloße Möglichkeit und noch kein Wirkliches. Dieß ist es nun, was Aristoteles gegen Platon geltend gemacht hat. Ueber das Verhältniß der aristotelischen zur platonischen Philosophie sind überhaupt sehr unzulängliche Vorstellungen verbreitet. Das Gewöhnliche ist dieß, daß man die Philosophie des Aristoteles als Realismus betrachtet, im Gegensatz gegen den Idealismus des Platon. Idealismus ist die platonische Philosophie, in so fern nach ihr das Wahre nicht

das Einzelne, das Unmittelbare, sondern das Allgemeine und zwar das concret Allgemeine, d. h. das seine Bestimmtheit in sich selbst enthaltende Allgemeine ist, welches Allgemeine dann Platon die Idee nennt. Realismus als dem Idealismus gegenüber stehend, ist dagegen die Betrachtungsweise, welcher die unmittelbaren Dinge in ihrer Vereinzelung als das Wahre gelten, eine Betrachtungsweise die überhaupt gar nicht den Namen der Philosophie verdient. Von der Art nun aber soll nach der gewöhnlichen Vorstellung die Philosophie des Aristoteles seyn. Nichts ist indeß dem Aristoteles so fremd als jener gemeine Realismus, eine Betrachtungsweise, welche als die höchste bekanntlich in der modernen Zeit vornehmlich durch Loke behauptet worden ist. Die Veranlassung dazu, diesen lokeschen Realismus dem Aristoteles unterzuschieben, haben gewisse populäre Aeußerungen des Aristoteles über das Erkennen gegeben, welche man mißverstanden und oberflächlich gedeutet hat. Aristoteles ist ohne Frage das reichste und umfassendste Genie, welches das Alterthum hervorgebracht hat, und man kann ihn und Platon mit Recht als die Lehrer der modernen Welt betrachten. Die Schriftsteller des Mittelalters pflegen auch, wenn sie von Aristoteles sprechen,

ihn gewöhnlich schlechthin den Magister zu nennen, und diesen Ehrennamen des Meisters verdient er. Aristoteles ist bekanntlich ein Schüler des Platon, und er ist wie schon früher erwähnt wurde, demnächst polemisch gegen Platon aufgetreten. Es entsteht also die Frage, was ist der Sinn dieser Polemik? Die gewöhnliche platte Antwort, daß Aristoteles überhaupt vom Standpunkt der Empirie aus, gegen Platon polemisire und nicht wie dieser die Idee als das Wahre und das allein Wahre anerkenne, wurde bereits von der Hand gewiesen. Ehe wir uns nun weiter umsehen, so haben wir uns vor allen Dingen an Aristoteles selbst zu wenden und zu sehen, was er gegen den Standpunkt des Platon einzuwenden hat, und wie er den Mangel desselben auffaßt. Aristoteles hat sich darüber auf das bestimmteste ausgesprochen, indem er sagt: die platonische Idee sey nicht das Wirkliche, sondern blos das Mögliche. Möglichkeit und Wirklichkeit dieß sind also die beiden Kategorien auf denen nach Aristoteles selbst der Unterschied seiner und der platonischen Philosophie beruht. Ehe nun davon gehandelt werden kann, in wie fern Aristoteles die platonische Philosophie richtig aufgefaßt hat, so haben wir uns vor allen Dingen über jene beiden Kategorien selbst zu

verständigen. Was zuerst die Möglichkeit anbetrifft, so ist das Nächste was darüber ausgesagt zu werden pflegt dieß, daß das Mögliche dasjenige sey, was keinen Widerspruch in sich enthält, oder man sagt auch: das was möglich seyn soll, muß man sich denken können. Denken aber heißt hier so viel, als in der Form der Identität mit sich auffassen. Diese abstracte Möglichkeit nun ist es, welche dem Bewußtseyn zunächst vorschwebt, wenn von der Möglichkeit die Rede ist, und an dieser Bestimmung festhaltend, kann man alles für möglich erklären, so wie dann aber auch wieder alles für unmöglich erklärt werden kann, je nachdem nämlich einmal die Bestimmung der Identität und das andere Mal die des Unterschiedes in das Auge gefaßt wird. Im Sinn solcher schlechten d. h. abstracten Möglichkeit pflegt dann namentlich auch die platonische Darstellung des Sittlichen, die sogenannte platonische Republik, betrachtet zu werden. Denken, sagt man nämlich, läßt sich so etwas wie der von Platon dargestellte Zustand ganz wohl, nur gehören zu dessen Realisirung vollkommnere, trefflichere Wesen als die Menschen sind. Dagegen ist bereits bemerkt worden, daß es sich in der That gerade umgekehrt verhält, daß nämlich durch die platonische Darstellung der Begriff des Men-

schen nicht erschöpft wird. Dieß betrifft zunächst die Möglichkeit.

§. 24.

Unter Wirklichkeit dagegen pflegt das gemeine Bewußtseyn das entgegengesetzte Extrem zu verstehen, nämlich das Unmittelbare, das sinnlich Vereinzelte überhaupt. Nun aber ist weder dieß die wahrhafte Wirklichkeit, die Wirklichkeit von welcher Aristoteles spricht, noch ist jenes die wahrhafte Möglichkeit. Hätte die Möglichkeit nicht noch eine andere und tiefere Bedeutung, so müßte es sogleich als höchst befremdend erscheinen wie Aristoteles dazu gekommen, die platonische Idee als bloße Möglichkeit zu bezeichnen, da doch nach Platon die Idee keineswegs das blos abstract Allgemeine, sondern das die Bestimmtheit zugleich unter sich befassende und über dieselbe übergreifende concret Allgemeine ist. Es ist anmaßend dem Aristoteles ein so grobes Mißverständniß des Platon Schuld geben zu wollen. Aristoteles beweist durchgängig, daß er recht gut verstanden hat, was die platonische Idee ist, und wenn er dennoch dabei stehen bleibt, diese als unvollkommen zu bezeichnen, so ist dieß um deswillen der Fall, weil allerdings die platonische Idee den Mangel hat, daß in ihr das Moment der Besonderheit noch nicht zu

seinem Recht gekommen ist. Dieß aber ist die tiefere Bedeutung dessen, was Aristoteles die Möglichkeit nennt. Eine solche Möglichkeit haben wir z. B. am Keim einer Pflanze; dieser ist die ganze Pflanze allein nur erst auf eingehüllte Weise, blos potentia und noch nicht actu. Dieser Möglichkeit nun, dieser δύναμις, setzt Aristoteles die Wirklichkeit, die ἐνέργεια entgegen, welche als Wirklichkeit der Idee indeß von der gemeinen empirischen Wirklichkeit durchaus zu unterscheiden ist. Dem Aristoteles gilt so gut wie dem Platon die Idee als das allein Wahre und er spricht sich darüber entschieden genug aus, nur hat er die Idee als ἐνέργεια, und nicht als bloße δύναμις gefaßt, und die Philosophie des Aristoteles ist in so fern die Integration und Vollendung der platonischen Philosophie. Das bisher Gesagte vorauszuschicken, war nothwendig, wenn der ethische Standpunkt des Aristoteles und dessen Verhältniß zur platonischen Ethik gehörig gewürdigt werden soll. Aristoteles, dieses umfassende Genie, der das ganze Universum wissenschaftlich erforscht, hat auch die sittliche Welt zum Gegenstand sehr tiefer philosophischer Untersuchungen gemacht. Die Werke, welche hierher gehören, sind einmal seine ethischen Schriften im engern Sinn, und dann zweitens

seine Politik. In den ersteren betrachtet er das Sittliche, so wie es sich am Individuo als solchem darstellt, oder wie wir dieß zu nennen pflegen in seiner subjectiven Gestalt, und in der Politik hat er es dann mit dem Sittlichen zu thun in seiner Verwirklichung, welche Verwirklichung und Objectivirung des Sittlichen dann eben der Staat ist. Der ethischen Werke des Aristoteles im engern Sinn des Worts sind drei, nämlich die nikomachische, die eudemische und die sogenannte große Ethik. Was nun die Methode anbetrifft, welche Aristoteles bei seinen ethischen Untersuchungen befolgt, so ist hier zunächst an einen Unterschied zu erinnern, der durch die sämmtlichen aristotelischen Schriften hindurch geht. Wir können diesen Unterschied am kürzesten so bezeichnen, daß wir sagen, das Verfahren des Aristoteles sey theils empirisch, theils speculativ. Aristoteles ist nach beiden Seiten gleich groß. Einmal also beschreibt er die Dinge so wie sie sich finden in ihrer Unmittelbarkeit, und es giebt kein Gebiet, sowohl der natürlichen als auch der geistigen Welt, das er nicht auf solche Weise durchforscht hätte. Dabei ist er nicht blos trockner Aufzähler und Beschreiber, sondern auch hier bewährt er seinen großen Sinn indem er überall das Charakteristische und das

Wesentliche hervorhebt, die Gattungen bestimmt und das Allgemeine auffaßt. Das Weitere ist dann aber, daß Aristoteles nicht dabei stehen geblieben ist, das Universum zu beschreiben, sondern daß er sich auch daran begeben hat, dasselbe speculativ zu ergründen. Dabei geht er nun aber nicht so zu Werke, daß er ein systematisches Ganze aufstellte, welches sich darstellt, als auf einem allgemeinen Princip ruhend und durch dasselbe in seinen einzelnen Theilen bestimmt. Auch das Speculative hat bei Aristoteles noch die Gestalt eines Neben- und Nacheinander, wobei ihm jedoch sein großer Sinn so leitet, daß er die Gegenstände größtentheils in der Ordnung abhandelt, in der sie gedankenmäßig zusammengehören. Dieß Alles findet nun seine Anwendung auf die aristotelische Auffassung des Sittlichen. Indem Aristoteles das Sittliche zunächst in der Gestalt der Individualität zum besondern Gegenstand der Betrachtung macht, so erhält hiermit das Moment der Besonderheit des Willens eine Wichtigkeit, die dasselbe in der platonischen Darstellung noch nicht hat. Aristoteles bleibt indeß nicht dabei stehen, sondern er faßt das Verhältniß der vorher erwähnten beiden Formen des Sittlichen, der subjectiven nämlich und der objectiven, zu einander

so auf, daß das Individuum seine Bestimmung schlechthin nur erreicht, indem es im Staate und für den Staat lebt, worüber demnächst noch Einiges Nähere angeführt werden soll. Was nun zuvörderst das individuelle Sittliche anbetrifft, so handelt hier Aristoteles die verschiedenen Gesichtspunkte, auf die es dabei ankömmt, in seiner vorher angegebenen Weise nach einander ab und nachdem er so die einzelnen Momente, welche der Begriff des Handels in sich enthält, wie z. B. Vorsatz, Entschluß, Schuld ꝛc. durchgegangen ist, so kömmt er dann auf die Frage nach dem höchsten Gut, als dem letzten Zweck alles Handelns zu sprechen. Als höchstes Gut aber bezeichnet Aristoteles die Eudämonie, welcher Ausdruck indeß nicht, wie dieß gewöhnlich geschieht, durch Glückseeligkeit zu übersetzen ist. Bei dem was man Glückseeligkeit nennt, ist die Empfindung das Letzte, d. h. die Befriedigung der Einzelnen als solchen. Um so etwas aber ist es nun gar nicht bei der aristotelischen Eudämonie zu thun. Diese ist nach des Aristoteles Worten: die Energie der Seele in einem vollkommnen Leben *).

*) Εὐδαιμονια ἐστιν ἐνεργεια ψυχης ἐν βιῳ τελειῳ. (Ethic. Nicomach. I. c. 7.)

Darüber was Aristoteles unter Energie versteht, ist schon gesprochen; das vollkommne Leben aber ist das sittliche Gemeinwesen in welchem der allgemeine, der denkende Wille sein Daseyn hat. Dasselbe nun, was so eben als ἐνεργεια ψυχης vorkam, erscheint dann auch bei Aristoteles als die Tugend.

§. 25.

Man pflegt gewöhnlich zu hören, Aristoteles habe die Tugend definirt, als ein Mittleres zwischen zwei Extremen. Diese Bestimmung findet sich allerdings bei Aristoteles, allein wohl zu merken nur da, wo er von der Tugend in ihrer Erscheinung, d. h. von der Bethätigung der tugendhaften Gesinnung in den vorkommenden einzelnen Fällen spricht. Von dieser Art und Weise aber des Erscheinens der Tugend muß der Begriff der Tugend selbst wohl unterschieden werden. Um diesen fest zu stellen, so erinnert Aristoteles zunächst an die doppelte Bestimmtheit der Seele, einmal als empfindende, und zweitens als denkende Seele. Es ist dieß derselbe Unterschied, der dann auch bei ihm in anderer, allgemeinerer Form, als activer und passiver νους vorkommt. Die Tugend aber ist nach Aristoteles die Einheit der empfindenden und der denkenden Seele, so daß die erstere als Neigung,

Leidenschaft u. s. f. das vollbringt, was jene die denkende Seele, der Verstand, befiehlt. Hier ist dann der Ort, wo Aristoteles dem Sokrates den Vorwurf macht, daß er die Tugend zu einer bloßen Wissenschaft gemacht und dabei das Alogische oder das πάθος übersehen habe. Dieser Vorwurf ist, wie schon bemerkt wurde, sehr treffend, da die Tugend allerdings mehr als eine bloße Kenntniß des Pflichtmäßigen ist. Die Tugend kann überhaupt bezeichnet werden als das Sittliche, wie sich dieses an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflectirt, und so enthält sie die beiden vom Aristoteles angegebenen Momente in sich. Dieß betrifft zunächst die Begriffsbestimmung der Tugend; das Weitere ist dann die Art und Weise wie dieser Begriff in die Existenz tritt, und in einer vorgefundenen äußerlichen Welt verwirklicht wird. Und hier ist es dann, wo die bereits angegebene weitere Bestimmung der Tugend als einer Mitte zwischen zwei Aeußersten ihre Stelle findet. Die Tugend wird hier überhaupt als ein Maaß ausgesprochen; die Kategorie des Maaßes aber enthält dieß, daß an eine gewisse Quantität eine gewisse Qualität gebunden ist, dergestalt, daß mit Ueberschreitung jener Quantität zugleich eine Veränderung der Qualität ein-

tritt. Das Maaß ist nun überhaupt die höchste Kategorie der Unmittelbarkeit, und es enthält die beiden anderen in diese Sphäre gehörigen Kategorien, die der Quantität und der Qualität als ihre Momente in sich. Auch hier also erweist sich der große Sinn des Aristoteles, der weit davon entfernt ist, die Tugend als eine bloße Mittelmäßigkeit, als eine Zusammensetzung aus verschiedenen Bestandstücken, und was dergleichen untergeordnete Formen mehr sind, aufzufassen. Dabei kann dann auch noch dieß erwähnt werden, daß indem das Maaß die Idee in der Gestalt der Unmittelbarkeit ist, Aristoteles durch Auffassung der erscheinenden Tugend als eines Maaßes, recht eigentlich dem Geiste seines Volkes gemäß verfährt. Diesen Geist haben wir erkannt als Geist der Schönheit, und dieß ist ja die Idee, das Absolute in sinnlicher Gestalt. Dieß Wenige mag hinreichen, um eine allgemeine Vorstellung von der Art und Weise zu geben, wie Aristoteles das Ethische in dem früher bezeichneten engeren Sinn behandelt. Wenn vorher gesagt wurde, die Tugend könne überhaupt bezeichnet werden; als das Sittliche, so wie es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflectirt, so erhält hiermit eine Darstellung der einzelnen Tu-

genden die Gestalt einer geistigen Naturgeschichte und so behandelt sie denn auch Aristoteles, vornämlich in seiner eudemischen Ethik. Nun aber sahen wir auch bereits, welcher innige Zusammenhang nach Aristoteles zwischen der Ethik und der Politik statt findet. Die Ethik bildet nach Aristoteles nicht ein für sich bestehendes Ganzes, sondern sie weist schlechthin auf die Politik hin. Aristoteles nennt in diesem Sinn den Menschen ein politisches Thier, ein ζῶον πολίτικον, womit dieß ausgesprochen ist, daß der Mensch nicht nur beiläufig und um Erreichung äußerlicher endlicher Zwecke willen, mit andern Menschen in Verbindung zu treten hat, sondern daß diese Verbindung selbst, das Aufgeben der selbstischen Einzelnheit, Zweck und Bestimmung des Menschen ist. Eben so sagt dann auch Aristoteles in diesem Sinn, das Ganze ist der Natur nach früher als der Theil. Dieß ist nun vollkommen das Entgegengesetzte jener modernen Ansicht, wonach der Staat und das Politische von dem Einzelnen und von der Willkühr des Einzelnen ausgehen soll. Weiter sagt dann auch Aristoteles, daß derjenige, der der politischen Verbindung unfähig wäre, oder aus Selbstständigkeit dieser Verbindung nicht bedürfen würde, ein Thier oder ein Gott seyn müßte. Was nun das Nähere

des

des Organismus des Sittlichen anbetrifft, so läßt sich Aristoteles rücksichtlich der gedankenmäßigen Entwickelung desselben auf kein großes Detail ein, und man kann sagen, daß er in so fern zum Theil hinter Platon zurücksteht. Dahingegen liefert er eine höchst schätzbare empirische Beschreibung der verschiedenen Verfassungen der einzelnen griechischen Staaten und durchflicht diese Beschreibung mit tiefen und geistreichen Betrachtungen über das Wesen der politischen Verbindung. Nachdem nun Aristoteles so im Gebiet des Praktischen sich nach allen Seiten ergangen, und dessen Werth und Bedeutung gehörig gewürdigt hat, so thut er gleichwohl zuletzt den großen Ausspruch, wie doch die Theorie, d. h. das denkende Erkennen überhaupt, von Allem das Beste sey.

§. 26.

So sehen wir denn auch hier wieder das Hervortreten des Unterschiedes zwischen dem Reich der Intellectualität und dem der Wirklichkeit, wovon bereits früher gehandelt wurde. Aristoteles hat, wir wir sahen, die Idee in ihrer wahrhaft concreten Gestalt aufgefaßt, allein die aristotelische Philosophie hat noch den Mangel, daß die speculative Idee hier so zu sagen nur erst neben dem ganzen Reichthum der geistigen und natür-

lichen Welt steht. Zwar hat Aristoteles die Dinge nicht blos hinter einander aufgezählt und beschrieben, sondern er hat das was da ist auch mit speculativem Geiste betrachtet, allein damit ist dennoch dem Bedürfniß der Zurückführung des gesammten Inhalts unseres Bewußtseyns auf ein Princip noch nicht Genüge geschehen. Dieß Bedürfniß nun ist es dem die jetzt zunächst auftretenden philosophischen Systeme ihren Ursprung verdanken. Es ist also überhaupt darum zu thun sich in das was da ist denkend zu finden, und zu dem Ende ist es erforderlich, daß die Idee selbst sich verendliche, d. h. daß die in ihr enthaltenen Momente für sich fest gehalten, und als ausschließlich geltend gemacht werden. Dieß hat nun die Gestalt angenommen, daß jetzt die Frage nach einem allgemeinen Kriterium der Wahrheit als das Interesse der Philosophie bildend aufgeworfen worden ist. Wenn nach einem Kriterium der Wahrheit gefragt wird, so heißt dieß, daß man wissen will, wie man sich zu verhalten hat, damit die Dinge so wie sie an sich sind für uns sind. Dies ist nun überhaupt ein subjectives Interesse; es ist bei jener Frage nach dem Kriterium der Wahrheit um meine Befriedigung zu thun, und dieß macht den Formalismus dieses Philosophirens aus.

Dieser Formalismus aber zeigt sich näher so, daß die Momente der abstracten Allgemeinheit und der abstracten Einzelnheit als Bestimmungen des Wahren für sich durchgeführt werden. Diese beiden Momente nun sind es, welche die Principien jener bekannten beiden Schulen, nämlich der stoischen und der epicuräischen bilden, zu denen als dritte, dann noch die skeptische hinzukommt. Diese verschiedenen Schulen haben dieß gemeinschaftlich mit einander, daß es bei ihnen überhaupt um die Befriedigung des Subjects in sich zu thun ist, so nämlich, daß das Subject in allem Unglück, in allem Wechsel und Wandel des Weltlaufs, einig mit sich, und befestigt in sich bleibt, und in seinem Thun sich als frei, edel und unabhängig weiß. In so fern aber sind diese Philosophien gleich ehrwürdig, die epikuräische nicht minder als die stoische, und eben so auch die skeptische. Die Ausbildung dieser Philosophien fällt vornämlich in die Periode der römischen Weltherrschaft. Das Princip aber der römischen Welt ist, wie schon früher bemerkt wurde, überhaupt das der abstracten Allgemeinheit, und damit zugleich das des Gegensatzes und der Entzweiung. Bei solcher Disposition aber vermag kein wahrhaftes Philosophiren zu bestehen, und so wissen wir denn

auch, daß die Richtung der Römer von haus-aus, wesentlich praktisch gewesen ist, praktisch nämlich in diesem beschränkten Sinn, daß es bei ihnen um einen bestimmten, endlichen Zweck, nämlich den der römischen Weltherrschaft zu thun war. Die Vollendung des römischen Lebens fällt in die Zeit der Imperatoren; in dieser Zeit aber, wo kein politisches Leben mehr vorhanden war, keine allgemeine wirkliche Sittlichkeit, da blieb einerseits nur noch das bürgerliche Recht, welches hier in seinem ganzen Umfang ausgebildet wurde, und dessen goldnes Zeitalter in diese Periode der höchsten Verendlichung fällt, und auf der anderen Seite haben dann geistige Menschen, welche ihre Befriedigung in solchen kümmerlichen Interessen der Endlichkeit nicht finden konnten, sich in ihr Inneres zurückgezogen, und im Denken eine Heimath gesucht. Hier ist es dann, wo uns die schon genannten philosophischen Systeme begegnen. Die ersten Anfänge dieser Systeme haben wir schon einmal in der Zeit gleich nach Sokrates gesehen. Dem römischen Weltalter war es vorbehalten, jene Principien in ihrer abstracten Consequenz durchzuführen. Was nun die systematische Ausführung der in Rede stehenden philosophischen Systeme nach der theoretischen Seite anbetrifft, so haben wir

uns damit hier nicht weiter zu befassen, und wir halten uns unserm Zwecke gemäß an die praktische Seite, die ohnehin, wenigstens bei der stoischen und epikuräischen Philosophie, die wichtigere ist. Die stoische Philosophie ist an die Stelle dessen getreten, was früher als cynische Philosophie erschienen war, allein mit dem höhern Bewußtseyn, und mit der wesentlichen Bestimmung, daß das was dem Menschen gelten soll, aus dem Gedanken herkommen, und durch diesen gerechtfertigt seyn muß. Die Moral der Stoiker steht bekanntlich in hohem Ansehen, und da der Verstand überhaupt das Abstracte für das Vortrefflichste hält, so pflegt dann auch die auf dem Princip des abstracten Denkens beruhende stoische Moral häufig als ein Höchstes des sittlichen Bewußtseyns betrachtet zu werden. An die Spitze ihrer Moral stellen nun die Stoiker überhaupt die Forderung, der Natur gemäß zu leben. Unter Natur aber ist hier so viel zu verstehen, als allgemeine Bestimmung. Es leuchtet nun sofort ein wie dieses Princip wesentlich formeller Art ist. Frägt man, was ist die allgemeine Bestimmung des Menschen, oder, wie dieß gewöhnlich genannt wird, das höchste Gut, so erhalten wir zur Antwort: die Tugend; — tugendhaft aber, heißt es lebt der Mensch, indem

er sich seiner Natur gemäß verhält. Wir werden auf diese Weise nur im Kreise herumgeführt. Die Natur wird dann auch weiter bezeichnet, als das allgemeine Gesetz oder die richtige Vernunft (ὀρθος λόγος), allein damit sind wir gleichfalls nur wieder im Formellen. Das worum es zu thun ist, das wäre die Angabe dessen was der λόγος an und für sich ist. Dieser aber der λόγος ist bei den Stoikern nur erst das abstract Allgemeine, und sich vernünftig verhalten, heißt hier nur so viel als sich in der Identität seiner mit sich selbst erhalten. Indem nun so der Stoiker bei dem abstracten Verharren des Subjectes auf sich stehen bleibt, so ist hiermit die Seite der Besonderheit ausgeschlossen, preisgegeben, negirt. Es ergiebt sich so der Gegensatz der Tugend und der Glückseligkeit, denn unter Glückseligkeit verstehet man überhaupt die Befriedigung des Subjects, nach der Seite seiner Besonderheit, die Befriedigung des Subjects als eines dieſen. Die Glückseligkeit heißt es dann, soll der Tugend untergeordnet werden. Die Gedankenbestimmungen, welche dabei zum Grunde liegen, sind überhaupt die des Allgemeinen und des Besondern. Das Allgemeine aber von dem bei den Stoikern die Rede ist, hat, wie wir sahen, nur die Bedeutung des abstract

Allgemeinen; dieses für sich festgehalten ist ein Todtes, und seine Belebung und Bethätigung erhält es erst durch das Handeln eines bestimmten Subjects. Die Stoiker stellen deshalb nicht ein System objectiver Sittlichkeit auf, denn ihr Princip ist einer solchen objectiven Entfaltung nicht fähig, sondern sie bleiben dabei stehen, das Verhalten und die Gesinnung des moralischen Subjects zu beschreiben. Dieß moralische Subject nun ist der Weise, in dessen Beschreibung die Stoiker sich vielfältig ergingen. Da heißt es dann, der Weise allein ist frei, er ist der König, er allein ist keine Rechenschaft schuldig und an kein Gesetz gebunden, für das sich nicht ein vernünftiger Grund angeben läßt. Das Beharren des Individuums auf sich, diese Ataraxie ist es nun, wodurch die Stoiker sich dieses große Lob erworben haben, das ihnen zu allen Zeiten gezollt worden ist, und es ist dieß allerdings ein wesentliches Moment in aller sittlichen Gesinnung, allein auch nur ein formelles Moment. Indem nun so bei den Stoikern alle Objectivität des Sittlichen hinwegfällt, und der Einzelne in seiner Isolirung als Träger der sittlichen Idee erscheint, so ist hiermit an sich und der Sache nach, die Einzelnheit des Bewußtseyns zum Princip gemacht, und es erweist sich hierin die

dialectische Natur des stoischen Princips, in so fern man nämlich unter dem Dialectischen überhaupt das eigne sich Aufheben einseitiger und abstracter Verstandesbestimmungen, und das Umschlagen derselben in ihr Gegentheil versteht. Ein entschiedenes Beispiel dieser Dialectik haben wir an der stoischen Weise das Sittliche aufzufassen; indem die Wirklichkeit des Allgemeinen nur im Einzelnen ist, so haben wir hiermit die Grundbestimmung der der stoischen gegenüberstehenden epikuräischen Ethik.

§. 27.

Die epikuräische Philosophie tritt überhaupt an die Stelle der cyrenaischen und ihr theoretisches Princip, ihr Kriterium des Wahren ist die Empfindung. Indem ich mich als empfindend verhalte, so verhalte ich mich als Einzelner, wogegen das Denken das allgemeine Verhalten ist. Die Empfindung gilt nun bei Epikur für das Höchste und Letzte. Eine Empfindung, heißt es, kann die andere nicht widerlegen, und eben so kann auch das Denken die Empfindung nicht kritisiren, denn alles Denken fängt von der Empfindung an, und hat diese zu seiner Grundlage. Dieß ist nun dasselbe, was man heut zu Tage noch oft genug hören kann; es ist dieß überhaupt der Standpunkt des ge-

meinen Empirismus. Dieß betrifft nun zunächst die Ansicht des Epikur vom Erkennen; rücksichtlich des zu Erkennenden, des Gegenständlichen überhaupt, ist die epikuräische Philosophie consequenter Weise atomistisch. Wenn das Empfundene das Wahre ist, so ist dieses, das schlechthin Vereinzelte, ein solches, dem alle Verbindung, aller Zusammenhang nur ein äußerlicher ist. Dieß ist nun aber der Standpunkt des Atomismus, der dann auch als Materialismus erscheint. Sache einer allgemeinen Geschichte der Philosophie ist es, nachzuweisen, in wie fern der atomistische Standpunkt überhaupt ein nothwendiger Standpunkt in der Entwickelung der Idee ist, wie er aber auch zugleich, in so fern er als ein höchster geltend gemacht werden soll, sich als ungenügend darstellt, und seine Widerlegung in sich enthält. Wir bleiben hier bei der epikuräischen Auffassung des Sittlichen stehen. So berühmt nun die stoische Moral ist, um ihrer vermeintlichen Erhabenheit willen, eben so berüchtigt ist im umgekehrten Sinn die epikuräische. Dem Vorurtheil zu Gunsten der einen, und zum Nachtheil der andern liegt etwas Berechtigtes zum Grunde, wenn der Gegensatz der stoischen und epikuräischen Philosophie so aufgefaßt wird, daß jene das Denken und diese das Empfinden

zum Princip gemacht hat. Allerdings ist es ausdrückliche Lehre der Philosophie, daß das Denken ein Höheres als das Empfinden ist und nicht nur ein Höheres, sondern überhaupt die Wahrheit der Empfindung. Eben so ist dann auch weiter schon früher bemerkt worden, wie der Mensch sich nur durch das Denken vom Thiere unterscheidet. Empfindend ist auch das Thier, und als nur empfindendes Wesen hat der Mensch vor dem Thiere nichts voraus. In so fern also scheint der üble Ruf der epikuräischen Sittenlehre ganz verdient zu seyn, und diejenigen, welche, wie dieß von so manchen Kirchenvätern und Scholastikern geschehen ist, von epikuräischen Schweinen sprechen, scheinen den Epikuräern nicht Unrecht zu thun. Bei näherer Betrachtung zeigt es sich indeß, daß das sittliche Verhalten der Epikuräer keinesweges ein blos sinnliches und genießendes gewesen ist. Blikken wir zunächst noch auf das Denken, wie dieß von den Stoikern gefaßt und als Princip aufgestellt wurde, so wissen wir, daß das Denken hier nur die Bedeutung des abstracten Denkens hatte. Das wahrhafte Denken aber ist wesentlich concreter Art, so nämlich, daß es sich selbst bestimmt, und dadurch sich einen Inhalt giebt. Ferner wurde die stoische Sittenlehre als For-

malismus bezeichnet; wenn der Stoiker sagt, die Tugend bestehe darin, daß man der Natur gemäß lebe und dann weiter, daß die Natur des Menschen die Vernunft oder das Denken sey, so ist dieß zwar ganz richtig, allein wir haben, wie bemerkt wurde, damit noch keinen Inhalt, kein objectives System ethischer Bestimmungen, und es bleibt dem Weisen überlassen zu bestimmen, was recht und sittlich ist. Damit wird nun zwar das Sittliche zu einem Concreten, allein dieß Concrete ist nicht ein Concretes des Gedankens, sondern in der That ein Concretes der Empfindung. Der Begriff der Sittlichkeit hat seine Realität nur an diesem Weisen; als dieser aber bin ich ein Einzelner, und das Verhalten des Einzelnen als solchen ist das Empfinden. Indem nun der Epikuräer die Empfindung zum Princip macht, so ist hier nur das gesetzt, was an sich schon im Stoischen enthalten ist. Die Empfindung ist nun allerdings das andere Extrem zu dem abstracten Denken, und in so fern ebenfalls einseitig und formell. Indem nun aber sich der Mensch die Empfindung zum Princip macht, so heißt dieß so viel, daß er das Allgemeine der Empfindung will, und damit ist er über das blos thierische Verhalten hinaus. Das Thier ist wohl empfindend, allein

es weiß sich nicht als das, was es ist. Indem ich die Empfindung weiß, und diese mir überhaupt zum Princip mache, so verhalte ich mich denkend, denn etwas in seiner Allgemeinheit auffassen, heißt bekanntlich denken. Die Epikuräer sind also denkende Menschen gewesen, so gut wie die Stoiker, nur haben sie das Denken unter der einseitigen Form abstracter Einzelnheit aufgefaßt, während die Stoiker an der entgegengesetzten Einseitigkeit festgehalten haben. Das Gesagte erhält seine nähre Bestätigung, wenn wir auf dasjenige blicken, was wir von der Lebensweise und der Lehre der Epikuräer wissen. Die Epikuräer schließen sich an die Cyrenaiker an, in so fern sie nämlich im Einverständniß mit diesen das Vergnügen (die ἡδονη), d. h. die Befriedigung des Einzelnen als solchen zum Princip machen. Nun sind schon die Cyrenaiker nicht dabei stehen geblieben, auf Befriedigung der Sinnlichkeit auszugehen, sondern sie haben sich als denkende Menschen dadurch bewährt, daß sie gesagt haben, man habe nicht durch die Bewegungen der Begierde und des sinnlichen Bedürfnisses ohne Weiteres sich bestimmen zu lassen, sondern man müsse diese unmittelbaren Anregungen zu bändigen wissen, und bedenken, welche unter den verschiedenen Weisen des Genusses

die befriedigendste und dauerndste sey, um sich dann erst zu entscheiden. Bei solcher Prüfung aber zeigt sich dann, daß die rohen, sinnlichen Genüsse von der Art sind, daß, wenn sie vorüber sind, sie Schmerz, Leere und Unbehagen hinterlassen, und daß in ihnen überhaupt kein Halt und keine Dauer ist, aus welchem Grund allein schon sie nicht für wahrhafte Genüsse zu achten sind, da der Mensch, der sich als bleibend weiß, und mit seinem Blick über die Gegenwart hinausreicht, auch nur einen bleibenden Genuß für einen wahrhaften anerkennen kann.

§. 28.

Von solcher Art war also schon das Raisonnement der Cyrenaiker; dieselbe Betrachtungsweise findet sich dann auch bei den Epikuräern, die sich, abgesehen davon, daß sie überhaupt gedankenmäßiger gebildet waren als die Cyrenaiker, welche sich überhaupt aufs Theoretische weiter nicht einließen, in ethischer Beziehung von den Cyrenaikern dadurch unterschieden, daß während diese mehr auf den thätigen Genuß ausgingen, jene, die Epikuräer, die Befriedigung wesentlich in der negativen Gestalt, als Schmerzlosigkeit, Müheloſigkeit u. s. f. auffaßten. Epikur bleibt dann auch nicht blos bei diesem Negativen stehen, sondern er empfiehlt ausdrücklich

die Beschäftigung mit der Philosophie, als das glückseligste Leben bereitend. Eben so sagt dann auch Epikur unter Anderm: „Weder der Jüngling muß zu philosophiren zaudern, noch dem Greise muß es zu mühselig seyn, denn nie ist es weder zu früh noch zu spät, daß der Geist gesunde.“ Wenn Epikur, wie vorher bemerkt wurde, die Müheloſigkeit als ein wesentliches Gut bezeichnet, so sehen wir hier wie er gleichwohl die Mühe des Philosophirens nicht vermieden wissen will. Ueberhaupt zeigt sich aus dem Angeführten, daß die epikuräische Sittenlehre etwas ganz Anderes ist als ein bloßes Anpreisen des sinnlichen Genusses. Epikur selbst hat nach allen Zeugnissen ein höchst mäßiges und nüchternes Leben geführt, und dabei war die Weise seines Betragens durchaus mild und liebevoll. Bei seinen Freunden und Schülern stand er in hohem Ansehen, und diese hielten untereinander innig zusammen als treue mittheilende Freunde. Das worauf Epikur am häufigsten zurückkommt ist die Ataraxie, die Befriedigung des Geistes in sich, also grade das Gegentheil von einem genußgierigen im Sinnlichen herumtaumelnden Wesen. Die Sorge für das Körperliche hat bei ihm nur den Sinn, daß wir dahin zu wirken haben, daß der Körper uns

keine Ungelegenheit, keinen Verdruß macht. Er sagt, die rechte Theorie liefert uns was sich auf die Gesundheit des Körpers und auf die Ataraxie des Geistes bezieht; haben wir diese einmal erreicht, so ist aller Sturm der Seele beschwichtigt. Als ein durchaus unverdächtiger Zeuge über die ethische Richtung des Epikur muß gewiß Seneka, der Stoiker, betrachtet werden. Dieser aber sagt ausdrücklich, daß es seine Ansicht sey, daß Epikur Heiliges und Gerechtes gebiete, ja, wenn man es näher betrachtet, sogar Trauriges (tristia). Trauriges kann man allerdings sagen, enthält die epikuräische Philosophie in ihrer Consequenz um der darin enthaltenen Negativität willen, die als bloße Negativität noch als ein Unversöhntes erscheint. Weiter sagt Seneka: dasselbe Gesetz, welches wir für die Tugend geben, fordert Epikur für das Vergnügen. Hier sehen wir also das Zusammentreffen der stoischen und der epikuräischen Philosophie in ihrem Resultate, welches Resultat nach seiner ethischen Seite dann eben dieß ist, daß der Geist sich in sich zurückzieht in seine Subjectivität und die gegenständliche Welt in ihrer Unmittelbarkeit überhaupt preisgiebt. Diese Richtung des Geistes aber war jenem Zustand der Wirklichkeit, den wir in der Zeit der

römischen Imperatorenherrschaft erblicken, vollkommen angemessen. Es ist dieß, wie schon bemerkt wurde, eine Zeit des Unglücks und des Schmerzes, eine Zeit in der die Negativität alles Endlichen zu Tage gekommen ist. Das Bewußtseyn dieser Negativität alles Endlichen aber ist es, welches das Princip der dritten in diese Periode gehörigen Schule ausmacht, nämlich der skeptischen.

§. 29.

Skepticismus pflegt häufig durch Zweifelslehre übersetzt zu werden; der wahrhafte Skeptiker zweifelt indeß ganz und gar nicht, vielmehr ist er der Nichtigkeit alles Endlichen gewiß, und aus dieser Gewißheit erwächst ihm die absolute Festigkeit und Autarkie des Geistes. Die skeptische Philosophie bildet gemeinschaftlich mit der stoischen und der epikuräischen die Totalität der Idee. Die beiden letztern enthalten die Idee in einseitig positiver Gestalt; die dem Begriffe nach darin vorhandne Negativität erscheint dann im Skepticismus als gesetzt. Die Durchführung des skeptischen Princips ist nun überhaupt von der größten Wichtigkeit für die Ausbildung der philosophischen Idee, denn es ist dieses Princip in der That nichts anderes als dasjenige, was wir früher bereits in der Dialektik erkannt haben,

ben, und es muß gesagt werden, daß alle wahre Philosophie in Beziehung auf das endliche, blos verständige Bewußtseyn skeptisch ist.

Wenn nun schon von der stoischen und von der epikuräischen Philosophie zu bemerken war, daß diese um ihres formellen, subjectiven Charakters willen, es nicht zur Aufstellung eines Systems objectiver Sittlichkeit zu bringen vermochten, so ergiebt es sich schon aus dem Begriff des Skepticismus, daß hier dasselbe der Fall seyn muß. Während also von einem skeptischen Systeme der Sittlichkeit nicht die Rede seyn kann, so bleibt gleichwohl der Skepticismus ein Moment von absoluter Wichtigkeit in aller wahrhaften Ethik, und was überhaupt von den bisher angeführten Gestaltungen der sittlichen Idee erwähnt wurde, daß sie nicht für ein Vergangenes zu erachten sind, sondern auch noch in der Gegenwart ihr Recht und ihre Bedeutung haben, dieß gilt auch vom Skepticismus. Skeptisch ist jedes wahrhafte Bewußtseyn nämlich, in so fern ihm sowohl das unmittelbar Einzelne der Sinnlichkeit, als auch das Abstracte des Verstandes (also z. B. solche abstracte Principien, wie das stoische und eben so auch das epikuräische) nicht für ein Wahres und Letztes gelten. Für das nicht philosophische Bewußtseyn ist diese Negativität eine

bloße Voraussetzung, etwas bloß auf Autorität Angenommenes; in der Philosophie aber wird jene Negativität als gedankenmäßig nothwendig aufgezeigt, und in so fern dabei stehen geblieben wird, so ist dieß der Skepticismus. Das Große am Skepticismus ist, wie schon bemerkt wurde, jene Unerschütterlichkeit des Gemüths, jene Ataraxie und Autarkie des skeptischen Geistes, ein Zustand der gerade das Gegentheil von dem enthält, was man vor Augen hat, wenn man σκέψις durch Zweifel, und Skepticismus durch Zweifelslehre übersetzt. Indem ich an etwas bloß zweifle, so ist dieß ein solches, an dessen Bestand ich noch ein Interesse habe, und indem ich gleichwohl nicht zur Einsicht und Ueberzeugung von dem Bestehen und der Wahrheit eines solchen Inhaltes gelangen kann, so giebt dieß einen Zustand der Mattigkeit und des unseligen Hin- und Herschwankens. Was übrigens das Nähere der Art und Weise anbetrifft, wie die Skeptiker sich verhalten haben, um die Nichtigkeit alles Endlichen aufzuzeigen, so ist davon in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie zu handeln. Beispielsweise kann hier erwähnt werden, wie eine der Hauptwendungen des Skeptiker, den Stoikern und den Epikuräern gegenüber darin bestand, daß sie darauf aus-

gingen das Gedachte und das Empfundene als einander widersprechend aufzuzeigen.

§. 30.

Die Negativität nun wie sie im Skepticismus zum Bewußtseyn gekommen ist, gilt dem Skeptiker für ein Letztes und Absolutes, und hierin liegt das Mangelhafte und Einseitige dieser Denkweise. Wir haben es hier in der That nicht mit einer abstracten Negativität zu thun, sondern mit der unendlichen Negativität; diese aber ist zugleich auch das Positive uns zwar das allein wahrhaft Positive. Das Bewußtseyn nun der Positivität jener unendlichen Negativität, bildet, in der Form des Gedankens, die Grundlage einer dritten Periode der antiken Philosophie, nämlich der sogenannten neuplatonischen oder richtiger so zu nennenden alexandrinischen. Alexandrien war bekanntlich in jener Zeit, wo die alte Welt sich ihrem Ende nahte, der Hauptsitz aller intellectuellen Bildung und somit insbesondere des philosophischen Studiums. So wie nun Aegypten geographischer Weise zwischen dem Morgen- und dem Abendlande mitten inne liegt, so enthält auch die alexandrinische Philosophie das orientalische und das occidentalische Princip in sich vereinigt. Dieß zeigt sich rücksichtlich der philosophischen Auffassung des Sitt-

lichen dergestalt, daß das religiöse und das sittliche Bewußtseyn hier wieder in Eins zusammenfallen, welche Einheit sich jedoch von der früher erwähnten unmittelbaren, abstract-orientalischen Identität beider Weisen des Bewußtseyns wesentlich dadurch unterscheidet, daß sie sich als durch das Denken vermittelt und somit vom abendländischen Princip durchdrungen erweist. Nun aber ist gleichwohl dem absoluten Interesse des Geistes, dem, Himmel und Erde mit einander versöhnt zu wissen, auch mit dieser alexandrinischen Philosophie, ja mit dem bloßen Philosophiren überhaupt noch kein wahrhaftes Genüge geschehen. — Das Reich des Gedankens erscheint auf solche Weise immer noch als ein einsames, jenseitiges Reich, als ein Schattenreich, außerhalb dessen die Wirklichkeit fällt, die, als von jenem Reich der Intellectualität ausgeschlossen, zwar als eine nichtige gewußt wird, aber damit gleichwohl noch nicht wahrhaft überwunden ist. Von der Negativität überhaupt haben wir gesehen, daß diese selbst ein wesentliches Moment der absoluten Idee ist; indem es nun im Wesen der absoluten, der göttlichen Idee liegt, daß diese als negativ sich darzustellen hat, und zwar als concrete Idee, so ist

hiermit das Princip ausgesprochen, welches die Grundlage der gesammten modernen Welt bildet, nämlich das Princip der Menschwerdung Gottes, worin bekanntlich die Summa der christlichen Religion enthalten ist.

Pacific School of Religion Berkeley, Calif.

Zweiter Theil.

Das sittliche Bewußtseyn und die ethischen Systeme der modernen Welt.

§. 31.

Indem in der christlichen Religion die Versöhnung und wesentliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ausgesprochen ist, so können wir den Geist hiermit als zu seinem Ursprung zurückgekehrt betrachten. Der Orient hat sich hier zum zweitenmal als das Land des Aufgangs erwiesen, allein es ist dieß ein Aufgang, der zugleich den Untergang des Geistes in sich, zu seiner Voraussetzung hat, und jene Krippe zu Bethlehem ist nicht wie der natürliche Orient die Wiege des natürlichen, sondern des wiedergebohrenen Menschen.

Wir erinnern uns jetzt, wie, da von der stoischen und dann weiter von der epikuräischen Philosophie die Rede war, bemerkt wurde, daß es in dem Begriff dieser Philosophieen gelegen habe, die Wirklichkeit der Idee in der subjectiven Gestalt des Ideales eines Weisen aufzufassen. Dieser Weise nun soll seyn die wirkliche, ihrer selbst bewußte Idee, allein er ist es nicht und zwar um der auf diesem Standpunkt noch vorhandenen Endlichkeit des Bewußtseyns willen. Diese Endlichkeit bleibt auch noch in der alexandrinischen Philosophie, in so fern nämlich auch hier die Idee noch einer unversöhnten und verschmähten Wirklichkeit gegenübersteht. Anders verhält es sich mit der christlichen Religion; was früher nur seyn sollte, das ist jetzt, wirklich und leibhaftig, d. h. die göttliche Idee, das Wort, ist jetzt Fleisch geworden. Dieses Fleisch gewordene Wort aber, oder der Sohn Gottes, ist dann auch ferner nicht ein bloßer Weiser, überhaupt auch nicht ein bloßer Philosoph, der als solcher doch immer noch ein endlicher Mensch bleibt, sondern Gott selbst. „Ich und der Vater" heißt es, „sind Eins," und eben so ein ander Mal: „Wer mich sieht der sieht den Vater." So etwas hat kein alter Philosoph gesagt, und konnte auch keiner sagen,

denn Gott ist erst Mensch geworden, da die Zeit erfüllt war. Was unter diesem Erfülltseyn der Zeit zu verstehen ist, das haben wir gesehen; dieß nämlich, daß der Geist sich so schlechthin verendlicht hatte, wie dieß zur Zeit der Geburt Christi, in der römischen Welt der Fall war, eine Verendlichung die als aufgehoben, ein absolutes Moment in der Natur Gottes selbst, d. h. des wirklichen und lebendigen Gottes bildet. Einer der Kirchenväter sagt, daß dasjenige, was in der alten Welt nur das Eigenthum weniger Philosophen gewesen, durch die christliche Religion allen Kindern zugänglich geworden sey. Damit ist dann eben dieß ausgesprochen, daß in Christo Gott in der Weise der Unmittelbarkeit, als ein dieser, sinnlich wirklicher Mensch erschienen ist. So gewiß und wahr nun auch dieß ist, so darf doch jener Ausspruch nicht so gemißdeutet werden, als sey dadurch, daß Gott sich dem Menschen geoffenbart hat, und als Mensch unter ihnen gewandelt ist, den Menschen ein für alle Mal die Mühe des Philosophirens und des Denkens überhaupt erspart worden. Zunächst ist darüber dieses zu bemerken, daß obschon in der christlichen Religion Gott gewußt wird als ein Dieser, damit der an uns gerichten Forderung rücksichtlich

unseres Verhaltens zu Gott als diesem noch keinesweges ein Genüge geschiehet, daß wir uns zu dem in der Weise sinnlicher Vereinzelung erschienenen Gott, nur so wie zu andern sinnlichen Dingen verhalten.

§. 32.

Unser Verhalten zu sinnlichen Dingen als solchen, d. h. also unser sinnliches Verhalten, ist überhaupt von gedoppelter Art, einmal theoretisch, und zweitens practisch. Indem wir uns theoretisch zu ihnen verhalten, so lassen wir sie ihrem Inhalte nach wie sie sind, und es ist uns blos darum zu thun, ihnen dadurch die Form eines Unserigen zu geben, daß wir unsre allgemeine Empfänglichkeit durch dieselben bestimmen lassen. Dahingegen schreiten wir in unserem praktischen Verhalten dazu, den den Dingen eigenthümlichen Bestand aufzuheben, und sie zu unsern Zwecken zu verbrauchen oder sie zu genießen. Wenn nun vorher gesagt wurde, der Mensch gewordene Gott sey den leiblichen Augen der Menschen erschienen und so zum sinnlich-theoretischen Gegenstand für dieselben geworden, so ist jetzt weiter daran zu erinnern, das Gott sich dem Menschen auch auf sinnliche Weise zu genießen gegeben hat, welches bekanntlich nach christlicher Lehre im Sakrament des Abendmahls

der Fall ist. Der endliche Verstand und die platte Aufklärung haben dann freilich diese tief speculative Lehre des Christenthums dahin verendlicht und verflacht, daß das Abendmahl nur etwas Sinnbildliches, und das darin verordnete Genießen des Leibes Christi blos ein Vorgestelltes und kein Wirkliches sey; auf solche Seichtigkeit und ihre Widerlegung haben wir uns indeß hier um so weniger hier einzulassen, da in dem bisher Auseinandergesetzten bereits die wahre Bewandtniß der Sache angegeben worden ist. Die Wirklichkeit des christlichen Gottes ist nicht eine blos vorgestellte (von solcher Art ist die Wirklichkeit der heidnischen Götter des Alterthums); eben so ist dann aber auch weiter nicht bei der bloßen Einzelnheit des Diesen stehen zu bleiben; denn indem es Gott ist, der als dieser Einzelne erschienen ist, und gewußt wird, so ist damit jene Einzelnheit zugleich zur an und für sich seyenden Allgemeinheit erhoben. Dieß Bewußtseyn aber der wesentlichen Einheit des Jenseits und des Dießseits, des Ewigen und des Zeitlichen, der göttlichen und der menschlichen Natur, ist dasjenige, was in der religiösen Sprache der Glaube genannt wird. Glaube ist ein Wort, welches häufig demselben Mißverständniß unterliegt, wie das Wort Wahrheit;

man pflegt dann auch bekanntlich zu sagen, glauben sey so viel als für wahr halten. Glauben sowohl als Wahrheit hat hier eine blos formelle subjective Bedeutung; der objective, inhaltsvolle Sinn ist dagegen der vorher angegebene.

§. 33.

Dieß betrifft nun überhaupt unser religiöses Verhalten zu Gott als dem offenbaren, d. h. dem christlichen Gott oder dem Gott der Wahrheit. Auch hier ist also nicht mit der bloßen Sinnlichkeit und eben so wenig mit dem abstrakten Verstande auszulangen, sondern es bedarf dazu der so eben als Glauben bezeichneten höheren Weise des Bewußtseyns. Weiter wurde nun aber vorher gesagt, daß man nicht meinen dürfe, daß durch das Offenbaren der Wahrheit, welches die christliche Religion ist, das Philosophiren überhaupt überflüssig geworden sey. In der christlichen Religion ist die Wahrheit, und das Wissen von dieser Wahrheit hat die Gestalt eines unmittelbaren Wissens; darin nun liegt, daß ich zwar als dieser, als dieses Individuum durch das religiöse Bewußtseyn zu meiner Befriedigung gelange, daß hingegen für mich als Denkenden überhaupt, die Wahrheit noch nicht in der Form des Gedankens ist. Den

Inhalt der christlichen Religion der denkenden Erkenntniß zu vindiciren, dieß ist überhaupt die gemeinsame Arbeit der modernen Welt gewesen. Es ist häufig der Fall, daß das Verhältniß der Philosophie zur Religion so aufgefaßt wird, als werde von Seiten des philosophirenden Denkens der Anspruch gemacht, die Wahrheit ohne Vermittlung der Religion der Wahrheit, gleichsam auf eigene Hand, erkennen zu wollen, und in diesem Sinn wird dann viel von dem Hochmuth der Vernunft gesprochen. Dieß ist indeß eine durchaus ungerechtfertigte und unphilosophische Vorstellung. Die Philosophie, wenn sie anders diesen Namen verdient, und nicht blos abstractes Verstandesraisonnement ist, erkennt nicht nur ausdrücklich an, sondern gewährt auch die begriffsmäßige Einsicht, daß diejenige Weise des Wissens der Wahrheit, welche in der christlichen Religion statt findet, die absolute Voraussetzung bildet zur philosophischen Erkenntniß der Wahrheit. Das Philosophiren, wie solches in der alten Welt getrieben worden ist, darf nicht als bloß durch äußere Umstände unterbrochen betrachtet werden. Es ist schon bemerkt worden, welcher absolute Zusammenhang zwischen der Philosophie und dem sonstigen Bewußtseyn und Zustand eines Zeitalters statt findet, dieser näm-

lich, daß durch beide ein, in der gedoppelten Gestalt der Idealität und der Realität sich manifestirender Geist hindurch geht. Wenden wir dieß auf unsern vorliegenden Fall an, so muß gesagt werden, daß das antike Philosophiren in seiner Art durchaus fertig geworden ist, fertig in diesem doppelten Sinn, daß es einmal als eine geschloßne Totalität, andererseits aber auch als ein dem Geiste keine letzte Befriedigung Gewährendes und sich selbst Aufhebendes sich darstellt. Was der alten Welt, und somit auch der alten Philosophie, noch abgeht, das ist das Princip der unendlichen Subjectivität. Zwar haben wir früher gesehen wie bereits zur Zeit des Sokrates jener Bruch geschehen ist, in Folge dessen der Geist sich in seiner Innerlichkeit erfaßt hat, allein damit gleichzeitig begann dann auch jener Verfall und jene Verendlichung der Wirklichkeit, die in der römischen Welt ihr Aeußerstes erreicht haben. Erst nachdem der Geist bis auf diesen Punkt der höchsten Entzweiung in sich gekommen war, da war, wie früher bemerkt wurde, die Zeit erfüllt damit die Versöhnung zwischen Himmel und Erde erfolgen konnte, und hier ist es dann wo dasjenige, was vorher als unendliche Subjectivität bezeichnet wurde, zum Bewußtseyn gekommen ist. Diese

unendliche Subjectivität erkennen wir darin, daß Gott jetzt selbst, der an und für sich Allgemeine als Einzelner erschienen, d. h. in seinem Sohne sich geoffenbart und die menschliche Natur angenommen hat. Wir können dieß dann auch so auffassen, daß wir sagen: die Subjectivität sey hiermit erst objectiv geworden und zwar objectiv, in diesem absoluten Sinn, daß sie jetzt als Bestimmung des Absoluten, d. h. Gottes selbst, gewußt worden ist. Diese Einheit aber der menschlichen und göttlichen Natur, als Inhalt der christlichen Religion, hat zunächst die Gestalt einer unmittelbaren Einheit und so gelangt sie an den Menschen als ein auf Autorität Anzunehmendes, in das ich zwar als Einzelner mich finde, und die demnach mir als diesem meine absolute Befriedigung gewährt; allein so wie es bei dem Erscheinen Gottes in der Weise sinnlicher Vereinzelung nicht sein Bewenden gehabt hat, und diese Einzelnheit gewußt wird, einmal als eine negirte und dann zweitens als zur Allgemeinheit zurückgekehrt, so ist auch an den Menschen die Forderung ergangen jene unmittelbare Einzelnheit zu überwinden und zur Form der concreten Allgemeinheit zu verklären; — das Wissen aber des Allgemeinen ist das Denken. So viel zur Erläuterung der Bemerkung, daß

dadurch daß in der christlichen Religion die Wahrheit auf unmittelbare Weise an den Menschen gelangt ist, die Arbeit des begreifenden Denkens (welche das Geschäft der Philosophie ist), dem Menschen nicht erspart worden ist, wobei dann noch erinnert werden kann, wie das Bestreben, den Inhalt der christlichen Religion dem Gedanken zu vindiciren, schon in der frühesten Zeit des Christenthums begonnen und das ganze Mittelalter hindurch alle tiefer eingehenden Theologen beschäftigt hat. Das Weitere ist nun, daß wir erwägen, welches Verhältniß zwischen der christlichen Religion und dem sittlichen Bewußtseyn statt findet.

§. 34.

Wir haben früher, da von dem orientalischen Geiste die Rede war, das Charakteristische dieser Stufe des Geistes darin erkannt, daß dort Göttliches und Menschliches, und somit Religiöses und Sittliches, noch in ungetrennter substantieller Einheit gehalten sind. Der weitere Prozeß des Geistes war dann überhaupt dieser, daß der Unterschied hervortrat, und wir sahen, wie derselbe sich durch verschiedene Stufen hindurch bis zu jenem Aeußersten gesteigert hat, dessen Aufhebung und Versöhnung die Grundbestimmung der christlichen Religion aus-

macht. Die Einheit ist hiermit wieder hergestellt, allein es ist dieß nicht blos jene erste substantielle (paradisische) Einheit des Orients, sondern eine Einheit, die zugleich den Gegensatz in sich enthält, aber als aufgehoben und überwunden, womit wir denn eben dasjenige haben, was vorher als unendliche Subjectivität bezeichnet wurde. Diese unendliche Subjectivität, als das Fleisch gewordene Wort, hat nun zwar gleichfalls die Gestalt der Unmittelbarkeit, allein es ist dieß eine Unmittelbarkeit durch Aufhebung der Vermittlung.

Wenden wir das Gesagte nunmehr auf das Verhältniß des sittlichen zum religiösen Bewußtseyn an, so ergiebt sich zunächst, daß während im classischen Alterthum, d. h. bei den Griechen und Römern, beide, in der früher erwähnten Art, ein getrenntes Bestehen für sich hatten, diese Trennung jetzt wieder hinwegfallen mußte, dergestalt, daß das Verhältniß der Menschen zu Menschen jetzt wieder in diesem bestimmten Sinn einen religiösen Charakter annahm, daß die Beziehungen derselben auf einander zugleich als eine Beziehung auf Gott gewußt wurden. Dieß ist nun aber himmelweit verschieden von jener orientalischen Verehrung des Göttlichen im Menschen, deren früher gedacht wurde. Wenn der

In-

Indier vor dem Braminen niederfällt, und diesen als einen Gott anbetet, und eben so, wenn die Tibetaner und andere hinterasiatische Völker in ihrem Lama die Anschauung des lebendigen, gegenwärtigen Gottes haben, so betrachten wir diese Verehrung des Menschlichen als eines Göttlichen mit Recht als eine tiefe Erniedrigung der menschlichen Natur, und der Orient ist, wie wir sahen, überhaupt das Land der Knechtschaft und des Despotismus, der Selbstlosigkeit und der abstrakten Selbstischkeit. Der Einzelne ist dort ein schlechthin Verschwindendes, die Subjectivität geht dort nur auf und erscheint als ein durchaus Werthloses. Ganz anders verhält es sich mit der Sittlichkeit, d. h. mit der Beziehung der Menschen zu Menschen, auf der Grundlage der christlichen Religion. Das absolute Gebot der christlichen Religion rücksichtlich des Verhaltens der Menschen zu einander ist bekanntlich das der Liebe. Es kann auf den ersten Anblick scheinen, als sey dieses Gebot nichts dem Christenthume Eigenthümliches, in so fern nämlich gesagt und mit Recht gesagt wird, die Liebe sey so alt als die Welt ist *). Gleich-

*) Auch die Feindesliebe ist nicht, wie Manche gemeint haben, blos der christlichen Lehre eigenthümlich.

wohl erhält jenes absolute Gebot der christlichen Religion dadurch seinen eigenthümlichen Charakter, daß nach christlicher Lehre Gott selbst die Liebe ist. Als solche nämlich wird Gott gewußt, in so fern er in seinem Sohne die Anschauung seiner selbst hat, während umgekehrt dieser sich als ihn weiß. Indem nun durch die christliche Religion die Liebe als absolutes Prinzip der Sittlichkeit ausgesprochen und Gott selbst als die Liebe gewußt wird, so erhält hierdurch das Verhältniß der Individuen zu einander einen religiösen Charakter, so nämlich, daß ich in dem Andern nicht blos zu diesem empirischen Einzeln, sondern zu einem an und für sich Allgemeinen mich verhalte, und daß dasjenige was ich dem Andern, meinem Nebenmenschen, thue, zugleich als eine Handlung erscheint, die Gott zu ihrem Gegenstand hat, wie dieß unter andern in jenem Ausspruch Christi enthalten ist, wo es heißt: „Was Ihr einem der Geringsten unter Euch thut, das habt Ihr mir gethan.“ Indem auf solche Weise durch das Christenthum der Mensch zum Bewußtseyn seiner Unendlichkeit gelangt ist, so sind hiermit alle jene Unter-

---

Marcus Aurelius (Ἐγχειρίδιον VII. §. 22.) sagt ausdrücklich: ἰδιον ἀνθρωπῳ φιλειν και τους πταιοντας.

schiede und Schranken, welche in der alten Welt als ein Letztes gelten (wie z. B. der Unterschied zwischen Griechen und Barbaren, zwischen Freien und Sclaven u. s. f.) herabgesetzt zu einem blos Untergeordneten. Vor Gott sind, nach christlicher Lehre, alle Menschen gleich, d. h. in ihrem Wesentlichen, der Vernunft, und der Mensch als solcher hat jetzt einen unendlichen Werth.

§. 35.

Hiermit ist dann überhaupt der Freiheit der Boden bereitet. Frei bin ich, auch nach der gewöhnlichen Vorstellung, indem ich von Andern anerkannt werde als Selbstzweck, nicht als bloßes Mittel zur Erreichung eines außerhalb meiner liegenden Zwecks. Freiheit ist nun dasselbe, was vorher als Liebe bezeichnet wurde, nur mit der näheren Bestimmung, daß wir unter Freiheit im engern Sinn, einen Zustand des geselligen und öffentlichen Lebens verstehn, der das Anerkenntniß des Menschen in seiner Wesentlichkeit zur Grundlage hat, wogegen dann Liebe, gleichfalls im engern Sinn, dieses wesentliche Verhalten der Menschen untereinander in der Form der Empfindung ist. Wenn nun vorher die orientalische Welt als eine Welt der Knechtschaft bezeichnet wurde, so ist dagegen die christliche Welt

als die Welt der Freiheit aufzufassen und zwar der absoluten Freiheit, wogegen die Freiheit, so wie sie uns im klassischen Alterthum begegnet, nur erst eine relative Freiheit war. Nur da kann die wahrhafte Freiheit gedeihen, wo Alle als zu ihr berufen anerkannt werden, und dieß ist, wie erwähnt wurde, nur in einer solchen Welt der Fall, welche die christliche Religion zu ihrer Grundlage hat, denn nur in dieser wird Gott gewußt als unendliche Subjectivität, als wahrhaft persönlicher Gott, wodurch dann eben die Subjectivität, die Persönlichkeit eines jeden Einzelnen einen unendlichen Werth erhält. Es versteht sich von selbst, daß wenn hier von der Persönlichkeit des Einzelnen als einem unendlich Werthvollen gesprochen wird, dieß nicht von dem Einzelnen in seiner Unmittelbarkeit und Natürlichkeit gilt, sondern nur in so fern der Einzelne seiner Natürlichkeit entsagt hat, und auf solche Weise, durch den Glauben, zur Wiedergeburt gelangt ist, damit aber die im Menschgewordenen Gott erschienene Einzelnheit als das Wesentliche seiner eignen Individualität weiß. Man pflegt die christliche Religion als die Religion der Demuth zu bezeichnen, und dieß ist sie allerdings, in dem eben erwähnten Sinn; diese Demuth darf indeß nicht mit der sclavi-

schen Selbstverachtung der Orientalen verwechselt werden, da wir gesehen haben, wie das wahrhaft christliche Bewußtseyn zugleich von der Art ist, daß der Einzelne sich als einen solchen weiß, der dazu berufen ist, mit freiem Selbstbewußtseyn den göttlichen Willen zu bethätigen. — Dieß betrifft nun überhaupt das Verhältniß der christlichen Religion zum sittlichen Bewußtseyn. Liebe und Freiheit, das sind jetzt die absoluten Grundpfeiler auf denen das sittliche Universum ruht, und beide sind das eine und selbe Princip, nur einmal in subjectiver und das andere Mal in objectiver Form aufgefaßt.

§. 36.

Weiter liegt es nun aber auch im Begriff der christlichen Religion, daß die sittliche Welt ihre selbstständige Ausbildung für sich erhalte, und nicht in dieser Stellung der Unmündigkeit und Abhängigkeit verbleibe, wie dieß, nach der früher gegebenen Auseinandersetzung, im Orient der Fall ist. Wir erhalten hiermit einen Gegensatz eines weltlichen und eines geistlichen Reichs, einen Gegensatz dessen Durcharbeitung und Ueberwindung den Hauptinhalt des sogenannten Mittelalters bildet. Bekanntlich sind es die germanischen Völker, welche beim Untergang des römischen Reichs als Träger des Welt-

geistes aufgetreten sind, und so ist dann auch das germanische Gemüth der Boden, in welchem die Idee des Christenthums zuerst wahrhaft Wurzel gefaßt hat. Zwar hat die christliche Religion noch im römischen Reiche, vor Bekehrung der germanischen Völker, eine große Ausbreitung erhalten, und ist selbst zur herrschenden Religion erhoben worden, allein es ist bekannt, daß sie nur in den Theilen des römischen Reichs sich erhalten hat, die durch die Völkerwanderung verjüngt worden sind, während sie im östlichen Theil des römischen Reichs in Europa, und eben so auch in Asien und in Afrika, durch den Islam verdrängt worden ist. Während wir nun bei den Völkern, wo der Islam, dieses Höchste wozu es der Orient gebracht hat, herrschend ist, dem orientalischen Princip gemäß, Geistliches und Weltliches in ungetrennter Einheit erblicken (Muhamed selbst und seine Nachfolger, die Califen, waren zugleich oberste geistliche und oberste weltliche Herrscher, so wie es der türkische Sultan noch heut zu Tage ist), so sehen wir in der germanischen Welt, Kirche und Staat mit gleichem Anspruch auf Selbstständigkeit einander gegenüber stehn. Beide sind an sich identisch, und indem beide gleichwohl um ihrer Unmittelbarkeit und ihrer

zunächst abstracten Existenz willen mit einander in Kampf gerathen, so hat dieser Kampf keinen andern Sinn, als den des Setzens und Vermittlens jener an sich seyenden Identität. — In der Kirche erblicken wir die Bewahrerin der christlichen Idee, als deren Wesen wir die Einheit des Ewigen und Zeitlichen erkannt haben. Darin nun, daß die Idee nicht blos ein Innerliches, Jenseitiges ist, sondern das Moment der Diesseitigkeit in sich enthält, liegt die der Kirche oft mit Unrecht vorgeworfene Richtung derselben gegen die ihr gegenüber stehende Wirklichkeit, überhaupt gegen das Weltliche. Die Kirche hat den duvch die Idee selbst gerechtfertigten absoluten Trieb sich zu verweltlichen; umgekehrt hat aber auch der ihr gegenüberstehende Staat, als der Inbegriff des Weltlichen, den absoluten und gleichfalls in der Idee begründeten Trieb sich zu vergeistigen, — nicht zu *vergeistlichen*, denn das Letztere wäre so viel, als die zur Selbstständigkeit berufene Individualität, der Idee unter der Form einer äußern Gewalt unterwerfen, welches dem Princip des Staats, dem der freien Wirklichkeit, gerade zuwiderlaufend wäre. Diese Tendenz des Vergeistlichens nimmt vielmehr im Verlauf ihrer Bethätigung die Kirche an, in so fern nämlich sie darauf

ausgeht einerseits zwar das Weltliche zu durchdringen und dasselbe sich nach allen Seiten zugänglich und durchgängig zu machen, andererseits aber auch sich gleichwohl demselben gegenüber als Beherrscherin zu erhalten, welches dann den Gegensatz von herrschenden Priestern auf der einen und beherrschten Laien auf der andern Seite giebt, ein nicht vergeistigter, sondern vergeistlichter Zustand der Wirklichkeit, welchen man, in der unangemessenen Voraussetzung als ob Gott nicht überall und zu allen Zeiten herrschte und geherrscht hätte, ausschließlich mit dem imposant klingenden Namen, Theokratie bezeichnet hat. Zu einem solchen Zustand der Priesterherrschaft ist es nun bekanntermaaßen in der germanischen Welt nicht gekommen. Der Staat ist aus seinem durch lange Jahrhunderte hindurch fortgesetzten Kampfe gegen die Kirche, in der Art siegreich hervorgegangen, daß er aus seiner anfänglichen Roheit und Barbarei einerseits, und der nur subjectiven Weise seines Zusammenhalts andererseits, sich zur Form gedankenmäßiger Freiheit und vernünftiger Verfassung hindurch gearbeitet hat, wogegen dann auch die Kirche in das ihr begriffsmäßig zukommende Verhältniß getreten ist, so nämlich, daß die Religion jetzt Herzens- und Gewissensache des

Einzelnen ist, in so fern sie ihren Inhalt, in der Form des Vorstellung und der Unmittelbarkeit auffaßt, während sie zugleich in die, in ihrem eigenen Princip liegende Form des Gedankens erhoben, den Staat, d. h. die allgemeine Sittlichkeit, als dessen belebende Seele durchdringt und regiert. Dieß sind in der Kürze die Grundzüge des in neuerer Zeit so oft besprochnen Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Staat, oder der Religion und der Sittlichkeit, sowohl was die Einheit, als auf was den Unterschied beider anbetrifft. Ehe wir uns nun dazu wenden zu betrachten wie man den Inhalt der auf der Grundlage der christlichen Religion ruhenden modernen Sittlichkeit in der Weise des Gedankens aufgefaßt hat, verweilen wir zuvörderst noch etwas bei Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Religiösen und Sittlichen, so wie beide am Individuo erscheinen.

§. 37.

Von der Religion wurde früher, in Uebereinstimmung mit unserer gewöhnlichen Vorstellung ausgesagt, sie habe zu ihrem Inhalt die Beziehung des Menschen zu Gott, wogegen dann die Sittlichkeit formell bestimmt wurde als Inbegriff der Beziehungen der Menschen zu Menschen. Diese abstracte Angabe dessen was

wir unter der Sittlichkeit zu verstehen haben, hat durch die bisherige Auseinandersetzung ihre nähere Bestimmung erhalten. Ueber die Beziehung der Menschen zu Menschen, hat sich uns nämlich zuerst dieß ergeben, daß es Bestimmung des Menschen ist einem sittlichen Ganzen anzugehören und nicht in selbstischer Vereinzelung für sich zu bleiben und nur etwa um der äußeren Noth und der Bequemlichkeit willen mit andern in Verkehr zu treten. Von solcher Art war, wie wir sahen, bereits das sittliche Bewußtseyn der Alten, namentlich der Griechen. Was indeß jener antiken Sittlichkeit noch abging, das ist, wie gleichfalls gezeigt wurde, das Prinzip der Subjectivität, überhaupt der formellen Freiheit. Dieß Princip ist erst in der modernen Welt zu seinem Recht gekommen. Während nun auf solche Weise die Individuen ihr freies Ergehen für sich haben und das gediegene sittliche Ganze in eine unbestimmte Vielheit sittlicher Atomen, so zu sagen, auseinander gegangen ist, so wird diese selbstische Zerstreuung, auch zugleich wieder in der früher erwähnten Art, überwunden. Zunächst ist es die christliche Religion, welche in den zerstreuten Individuen das Bewußtseyn erweckt, wesentlich Glieder zu seyn einer Gemeinde, Glieder, welche

durch das Band der Liebe unter einander verbunden sind. Weiter hat es aber auch nicht bloß bei dieser kirchlichen Gemeinschaft und bei dieser Einheit in der Liebe sein Bewenden. Die Individuen schreiten dazu fort eine das christliche Bewußtseyn zu ihrer Seele habende sittliche Welt zu begründen und hier, auf Seiten der Weltlichkeit, des Staats, erscheint dasjenigen was wir zunächst in der subjectiven Form der Liebe hatten, als Princip der Freiheit. Die Freiheit aber, die, wie alles Vernünftige ein Concretes ist, enthält in sich die beiden Momente der Beziehung auf sich und der Beziehung auf Anderes.

Jenes, das Moment der abstracten Beziehung auf sich, erscheint als das Princip der Ehre, das andere Moment, wonach ich, der Einzelne, auf andere Einzelne bezogen bin, ist das, jenes Princip der abstracten Ehre zur Totalität integrirende Princip der Treue. Ehre und Treue, das sind bekanntlich jene beiden im germanischen Gemüth wurzelnden Grundpfeiler, auf die das Gebäude des objectiven Lebens im Mittelalter begründet war, wozu dann die Liebe als das dritte, subjective Princip tritt. Das worum es im Mittelalter zu thun war und was den Fortgang desselben zur modernen Welt bildet, das

ist die Ineinsbildung jener beiden Principien, oder was dasselbe sagen will, die Befreiung derselben von ihrer Unmittelbarkeit und abstracten Einseitigkeit, woraus dann erst die wahrhafte concrete Freiheit hervorgegangen ist.

§. 38.

Was zunächst das Princip der Ehre anbetrifft, wie dasselbe im Mittelalter sich bethätigt hat, so zeigt dessen Einseitigkeit sich darin, daß der Einzelne in seiner unmittelbaren Einzelnheit, somit als abstractes Ich, ohne alle Rücksicht auf einen bestimmten sittlichen Gehalt, einen unendlichen Werth in Anspruch nimmt. Dieß ist nun überhaupt die formelle Ehre, eine Gestalt der Ehre, welche noch heut zu Tage vielfältig mit der wahrhaft inhaltsvollen Ehre verwechselt wird. Im Mittelalter, jener Zeit des Werdens eines objectiven sittlichen Zustandes, hat die Ehre auch in dieser einseitigen Gestalt ihr Recht und ihre wahrhafte Stelle, da das Allgemeine dort noch kein Bestehen für sich hatte. Gleichwohl sehen wir, wie auch in jener Zeit das Individuum in dem blos abstracten Beharren auf sich und in dem Festhalten an seiner unmittelbaren Persönlichkeit, um der Einseitigkeit und Unwahrheit dieses Verhältnisses willen, keine letzte Befriedigung fand. Es ergiebt sich auf solche Weise das Her-

vortreten des zweiten der vorher erwähnten im Begriff der Freiheit enthaltenen Principien, das Hervortreten nämlich des Princips der Treue, und zwar der Treue in der gleichfalls zunächst einseitigen Gestalt als Treue gegen einen Lehnsherrn. Es ist bekannt wie im Verlauf des Mittelalters bei allen germanischen Völkern sich unter den bisher in selbstständiger Vereinzelung dagestandenen Individuen überall der Drang hervorgethan hat sich einem Höheren als Vasall oder Dienstmann anzuschließen, so daß es mit der Zeit sprichwörtlich wurde: Keine Ehre ohne Dienst, — d. h. außerhalb des Lehnsverbandes, dessen Seele dann eben die Treue war. Was nun auch empirischer Weise von äußerlichen und untergeordneten Gründen zur Erklärung der allgemeinen Verbreitung des sogenannten Feudalsystems beigebracht werden mag, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß der letzte Grund, der von oberflächlichem Freiheitsgerede oft so verschrieenen Feudalität, in dem tiefen Bewußtseyn der germanischen Völker zu suchen ist, daß zur wahrhaften Freiheit wesentlich auch die in der Treue zum Daseyn kommende Negativität der unmittelbaren Persönlichkeit und das Wiedergewinnen derselben durch die Vermittlung eines über dem Einzelen stehen-

den höheren Willens gehört. Man hat in neuerer Zeit Feudalität und Servilität oft als synonym gebraucht; beide sind jedoch sehr bestimmt von einander unterschieden, in so fern nämlich die Lehnstreue eine Gestalt des sittlichen Bewußtseyns ist, die, wie vorher bemerkt wurde, wesentlich die Ehre in sich schließt und dieselbe begründet, während dagegen die Gesinnung des Sclaven gerade die Gesinnung der Ehr- und Selbstlosigkeit ist. Diese Vereinigung nun von Treue und Ehre, so wie sich uns dieselbe hier ergeben hat, bildet dasjenige was man als Geist der Chevalerie, oder des Ritterthums zu bezeichnen pflegt. Die genannten beiden Principien erscheinen hier zwar als identisch, allein diese Identität ist nur erst eine an sich seyende, unmittelbare und subjective Identität, so nämlich, daß es auf die besondere Disposition der Individuen ankömmt, ob beide mit einander in Einklang stehen oder nicht.

§. 39.

Wahrhaft überwunden und zur Form concreter Freiheit vermittelt, ist erst die Einseitigkeit jener beiden Principien bei dem als dritter Stand des Mittelalters hervortretenden Bürgerstande. Es ist etwas Bekanntes, daß das Gedeihen wahrhafter, d. h. gesetzlicher Freiheit,

mit dem Emporblühen der Städte im Mittelalter Hand in Hand gegangen ist. Auch hier erblicken wir zwar dieselben beiden Tugenden, welche als die Grundpfeiler des sittlichen Lebens im Mittelalter überhaupt bezeichnet wurden, die Ehre nämlich und die Treue, allein beide in concreterer Gestalt. Was nämlich zuerst die Treue anbetrifft, so erscheint dieselbe jetzt als vermittelt durch den Gehorsam gegen das Gesetz, so nämlich, daß der einzelne Bürger nicht in der unmittelbaren Beziehung der Lehnstreue zu einem Lehnsherrn steht, sondern zunächst dem Gesetz seiner Stadt gehorcht, die dann erst durch ihre Vorsteher mit dem Lehnsherrn durch das Band der Treue verbunden ist. Die Treue und der gesetzliche Gehorsam haben dieß miteinander gemein, daß der Wille sich in beiden als bezogen auf Anderes darstellt, und zwar ist diese Beziehung unendlich, in so fern dieß Andere gewußt wird als mein Eigenes. Wie dieß bei der Treue der Fall sey, wurde schon bemerklich gemacht, da wir diese von der knechtischen Abhängigkeit und dem knechtischen Gehorsam unterschieden. Indem ich treu bin, so habe ich im Andern die Anschauung meines Willens, und diese Beziehung auf einen Andern ist so zugleich eine Beziehung auf mich selbst. Die-

ser Wille nun aber auf den ich bezogen bin, ist nur erst nach der Seite der abstracten Allgemeinheit mit dem meinigen identisch und dieser abstract allgemeine Wille als existirend ist Wille eines Einzelnen. Anders verhält es sich mit dem gesetzlichen Gehorsam; hier ist das mir gegenüber stehende Andere, auf welches ich mich beziehe, nicht nur der Wille eines Einzelnen, sondern das Gesetz, d. h. der allgemeine und zwar der concret allgemeine Wille. Indem ich dem Gesetz gehorche, so bin ich bei mir, nicht nur überhaupt, sondern auch im besonderen, so nämlich, daß die Bestimmungen des Gesetzes Bestimmungen meines eigenen Willens sind, nicht zwar meines empirischen oder natürlichen, wohl aber meines vernünftigen, meines denkenden Willens. Was nun aber das andere Princip anbetrifft, nämlich das der Ehre, so nimmt dieß jetzt gleichfalls eine concretere Gestalt an. Die Ehre des Bürgers besteht nicht darin ein abstract selbstständiger Dieser zu seyn, auch nicht in der bloßen Treue gegen einen Lehnsherrn, sondern darin einem sittlichen Ganzen anzugehören und in diesem eine bestimmte Stelle einzunehmen. Dieß aber geschieht indem der Einzelne Mitglied einer Corporation ist, und als solcher seinen Werth und seine Geltung hat.

So

So nun, als Mitglied einer Corporation, hat der Einzelne zum Inhalt seines Willens nicht nur ein besonderes, particuläres Interesse und Bedürfniß, sondern einen allgemeinen Zweck, ein allgemeines Interesse und er eignet sich um deswillen zur Theilnahme, sowohl am Geschäft der Anwendung des Gesetzes auf die vorkommenden besondern Fälle, als auch am Geschäft der Gesetzgebung selbst. Der Bürger indem er so einerseits dem Gesetz und dessen Bethätigern, der Obrigkeit, gehorsam ist, findet seine Ehre zugleich wesentlich in der Theilnahme an den obrigkeitlichen Functionen der Gesetzgebung, Rechtsprechung u. s. f. Hiermit ist nun aber überhaupt, wie vorher bemerkt wurde, die Grundlage gelegt für das Emporblühen eines durch Verfassung und Gesetz befestigten Zustandes objectiver, der Form bloßer Empfindung entnommener Sittlichkeit.

§. 40.

Von dieser Bethätigung nun des modernen sittlichen Bewußtseyns in seiner practischen Gestalt, wenden wir uns zur Betrachtung der theoretischen Gestalt dieses selben Bewußtseyns. Auch hier begegnen uns wieder die uns bereits bekannten drei Weisen des Wissens vom Sittlichen; nämlich das unmittelbare, das reflectirende

und das philosophische Wissen. Was die zuerst genannte Weise des Wissens vom Sittlichen anbetrifft, so haben wir uns dabei dessen zu erinnern, was früher über die Einheit des sittlichen und religiösen Bewußtseyns in der modernen Welt gesagt wurde. Wir erhalten in Folge dieser Einheit jetzt eine religiöse Sittenlehre, d. h. eine Sittenlehre, deren Inhalt ausdrücklich als Bestimmung des göttlichen Willens gewußt wird. Diese Weise des Wissens vom Sittlichen als ausschließliche, fällt mit jenem Zustand des practischen Lebens zusammen, dessen vorher gedacht wurde, wo nämlich der Staat und das Weltliche überhaupt unter der Vormundschaft der Kirche standen, und wir sehen dann hier jenen dem ganzen Mittelalter und besonders dem Ritterthum eigenthümlichen Wechsel von frommer Anerkennung und Bethätigung der sittlichen Gebote der Religion einerseits, und von Willkühr, Eigenmacht, Roheit u. s. f. andererseits. Nun wurde aber vorher schon bemerkt, welche weitere Ausbildung das sittliche Bewußtseyn in den Städten, bei dem sogenannten dritten Stande erhalten hat. Hier ist es dann auch, wo wir den Anfang eines von der priesterlichen Autorität unabhängigen Wissens vom Sittlichen zu suchen haben. Das Sittliche wurde nämlich jetzt zum Gegenstand des freien

Raisonnements. Es ist schon früher erwähnt worden, wie man dieses reflectirende Wissen, dieses Wissen aus Gründen, häufig mit dem philosophischen Wissen zu verwechseln pflegt. Beide Weisen des Erkennens haben dieß mit einander gemein, daß sie ihren Gegenstand in der Form der Allgemeinheit, d. h. des Denkens auffassen; zugleich aber sind sie auch wesentlich dadurch unterschieden, daß in dem einen Fall, das Allgemeine um das es sich handelt, blos ein formell oder abstract Allgemeines ist, wozu der Inhalt aufgenommen wird aus der Wahrnehmung und Erfahrung, während in dem andern Fall das Denken von solcher Art ist, daß es seinen Inhalt aus sich selbst erzeugt. Es ist nun überhaupt zu bemerken, daß es der modernen Welt eigenthümlich ist, daß die so eben genannten beiden Weisen des Erkennens, das empirisch-raisonnirende und das eigentlich philosophische oder speculative neben einander, eine jede für sich cultivirt worden sind, während bei den Alten diese Trennung entweder gar nicht oder doch nicht so ausdrücklich und mit solchem Bewußtseyn wie bei den Neuern, seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften, statt fand. Den letzten Grund dieser Erscheinung haben wir in dem zu suchen, was als das Princip der moder-

nen Welt überhaupt bezeichnet wurde. Dieß Princip haben wir erkannt als das der Einheit der Idee und der Wirklichkeit, und darin liegt dann, daß jetzt die Wirklichkeit, das Einzelne einer sorgfältigern Beachtung gewürdigt, und als ein solches betrachtet wurde in welchem die Wahrheit enthalten ist, welches dann überhaupt der Standpunkt des Empirismus ist. Dieses empirische Erkennen spielt in der modernen Welt eine wichtige Rolle für sich und steht in einer so bestimmten Beziehung zur Fortbildung des eigentlich philosophischen Erkennens, daß man von dem letztern nicht sprechen kann, ohne zugleich auch des ersteren und des Verhältnisses beider Weisen des Erkennens zu einander zu gedenken. — Dieß Alles findet nun seine Anwendung auf unsern speciellen Gegenstand, nämlich auf das Sittliche und das Wissen vom Sittlichen. Dieß Wissen ist zunächst ein Wissen auf Autorität, und zwar hat die Autorität hier den bestimmtern Sinn einer Autorität der religiösen Lehre. Das Bewußtseyn begnügt sich auf diesem Standpunkt damit, daß der Inhalt des Sittlichen ihm dargestellt wird, als Bestimmung des göttlichen Willens, als göttliches Gebot, und dieß gilt sowohl von dem Verhalten der Individuen gegen einander, als auch von ihrem Ver-

halten gegen die Obrigkeit und den Staat. Nun aber haben wir auch bereits erkannt, wie der Fortgang der Bildung von der Art ist, daß die Idee des Christenthums, welche zunächst der Wirklichkeit als ein Anderes, Aeußeres gegenüber steht, dieser Wirklichkeit sich einbildet, und dieselbe als belebende Seele von Innen heraus bewegt und regiert. Indem nun das Bewußtseyn aus seiner zunächst practischen Bethätigung in der Wirklichkeit sich dazu erhebt sich auch theoretisch zu derselben zu verhalten, d. h. dieselbe zu denken, so weiß es dasjenige was den Inhalt dieses Denkens bildet als eine durch seine Thätigkeit hervorgebrachte Welt. Das Wissen aber von dieser Welt rechtlicher und sittlicher Verhältnisse ist von der vorher angegebenen doppelten Art, einmal nämlich empirisch-reflectirend, und zweitens eigentlich philosophisch oder speculativ, und zwar sehen wir beide Weisen des Wissens vom Sittlichen fast gleichzeitig, vornämlich im 17ten Jahrhundert hervortreten, nachdem zuvor durch die Reformation das Recht der Gewissensfreiheit geltend gemacht und dadurch freier wissenschaftlicher Forschung der Boden bereitet worden war.

§. 41.

Was nun zunächst die reflectirende Sitten-

lehre anbetrifft, so ist dieselbe nach dem Wiedererwachen der Wissenschaften zuerst vornämlich von den Engländern angebaut worden. Nachdem durch die englische Revolution in der Mitte des 17ten Jahrhunderts das Gebäude des sittlichen Lebens in jenem Lande im Innersten erschüttert worden war, so ergab sich das Bedürfniß, die Fundamente dieses Gebäudes einer gedankenmäßigen Prüfung zu unterwerfen. Die bloße Autorität der religiösen Lehre und der Gewohnheit, wobei sich das Bewußtseyn früher beruhigt, genügte jetzt nicht mehr, und es wurde dagegen die Forderung geltend gemacht, Verfassung, Sitte und Gesetz als ein Begreifliches, und durch das Denken zu Rechtfertigendes nachzuweisen. Hier finden wir dann zuerst die damals so vielfältig verhandelte Frage aufgestellt, ob die Fürsten und das bürgerliche Regiment überhaupt, als unmittelbar von Gott eingesetzt, oder als von dem freien Willen der Völker ihre Gewalt herleitend zu betrachten seyen. Die Freiheit, von der hier die Rede ist, ist wie man sieht, nur die formelle Freiheit, so wie überhaupt der Werth dieser ganzen Weise des Raisonnements nur formeller Art ist. Die Form um die es sich dabei handelt, ist die Form der Subjectivität und zwar der Subjectivität nicht blos in der Form der

Empfindung, sondern in der Form des Gedankens. Nun wissen wir aber bereits, daß das wahrhafte Denken concret ist, und daß somit der Aufgabe eines begreifenden Erkennens des Sittlichen durch jenes bloße Raisonnement über einen gegebenen Stoff und durch das Aufsuchen von Gründen für diese und jene Erscheinungen des sittlichen Lebens nicht wahrhaft genügt wird. Hier begegnet uns dann die zweite der vorher erwähnten Erkenntnißweisen des Sittlichen, nämlich die eigentlich philosophische. Auf dieser Seite aber ist vor allen Dingen Spinoza zu nennen, jener edle Geist, dessen Philosophie dem großen Haufen sowohl der vermeintlich Frommen und Gottseligen, als auch der abstracten Verstandesleute immer ein großes Aergerniß gegeben hat, und die gleichwohl als das eigentliche Fundament der gesammten modernen Philosophie betrachtet werden muß. Der Standpunkt des Spinoza ist nun überhaupt der der absoluten Substanz, d. h. jener absoluten und gediegenen Einheit, vor der alle Gegensätze des endlichen Bewußtseyns, und somit auch jener abstracteste des Denkens und des Seyns zu einem Wesenlosen herab sinken. Ehe wir nun der spinozistischen Auffassung des Sittlichen gedenken, so haben wir uns zunächst kürzlich über

die Nothwendigkeit dieses Standpunkts und über den Zusammenhang desselben mit der gesammten Geistesentwicklung jener Zeit Rechenschaft zu geben. Zu dem Ende aber erinnern wir uns wieder an das, was früher über das Princip der modernen Welt überhaupt gesagt wurde. Dieß Princip ist die Idee des Christenthums, die, wie wir sahen, das orientalische und das occidentalische Princip als Momente in sich enthält. In der spinozistischen Philosophie aber haben wir die Idee der modernen Welt zunächst nur unter der Gestalt des Orientalismus. Hierin nun liegt das Berechtigte der Ungunst, welche die spinozistische Philosophie in religiöser Beziehung gefunden, denn es muß allerdings gesagt werden, daß die Idee der christlichen Religion durch die spinozistische Substanz nicht erschöpft wird, und zwar um deswillen, weil nach der Lehre der christlichen Religion Gott gewußt wird, als in sich concret, d. h. den Unterschied, die Negation, in sich enthaltend, während bei Spinoza der Unterschied nur als ein schlechthin Verschwindendes und in Gott, als der absoluten Substanz, Aufgehendes erscheint. Nun aber ist ferner auch bereits gezeigt worden, wie es das absolute Interesse des Geistes ist, dasjenige was in der Religion zunächst in unmittelbarer

Gestalt und in der Weise der Vorstellung vorhanden ist, dem Gedanken zu vindiciren. So Etwas kann aber nicht mit einem Schlage geschehen; vielmehr gehört dazu, daß die in jenem absoluten Inhalt enthaltenen einzelnen Momente für sich in ihrer Absolutheit nach einander aufgefaßt werden. Als erste Bestimmung aber der christlichen Idee hat sich uns ergeben die absolute Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, des Unendlichen und des Endlichen, und diese erste Bestimmung der christlichen Idee ist es, welche Spinoza fest gehalten, und wonach er das Absolute, oder Gott, überhaupt als Substanz bezeichnet hat. Ob nun schon damit die Tiefe der christlichen Idee noch nicht erschöpft ist, und man in so fern sagen muß, die spinozistische Philosophie lange nicht aus, um den Inhalt der christlichen Religion zu begreifen, so darf man doch nicht, wie dieß von den Gegnern des Spinozismus beständig geschehn ist, das Ungenügende der spinozistischen Auffassung der Idee durch von außen herbei gebrachte Gründe nachweisen und auf solche Art den Spinozismus widerlegen wollen. Der Gedanke kann überhaupt nur durch den Gedanken widerlegt werden, und zwar ist der concrete Gedanke die Widerlegung des abstracten Gedankens. Von sol-

cher Art nun ist das Widerlegen der spinozistischen Philosophie, wie solches von Seiten ihrer Gegner betrieben worden ist, keineswegs gewesen. Was man ihr zunächst entgegengesetzt hat, das ist der Inhalt der religiösen Lehre in ihrer unmittelbaren, d. h. der Vorstellung angehörigen Gestalt. Wir haben also hier den Gegensatz vom Denken als solchen und von Vorstellung. Indem nun zunächst von Seiten des seinen Inhalt nur in der Gestalt der Vorstellung wissenden religiösen Bewußtseyns, dem denkenden Bewußtseyn vorgeworfen wird, dieses weiche von ihm ab, so ist die Antwort des denkenden Bewußtseyns einfach diese: allerdings sey solche Abweichung vorhanden, allein dieselbe beziehe sich nicht auf den dem religiösen Bewußtseyn geltenden wahrhaften Inhalt, sondern nur auf die endliche und als solche unangemessene Form dieses Inhalts. Begnügt das religiöse Bewußtseyn sich nicht mit dieser Antwort, so bleibt ihm nichts anders übrig als daß es sich daran begiebt nachzuweisen, daß jene vom denkenden Bewußtseyn als äußerlich und unwesentlich bezeichneten Formen, dem absoluten Inhalt selbst angehörig und somit wesentlich sind. Hiermit aber verläßt das religiöse Bewußtseyn den Boden der Autorität und betritt den Boden des Denkens

und zwar zunächst des raisonnirenden Denkens. Indem nun aber dieses den Inhalt der religiösen Lehre auf seine Weise bearbeitet, so verendlicht es diesen Inhalt und weiß damit das Endliche und Getrennte als ein Absolutes. Das Alles findet nun seine Anwendung auf die Aufnahme, welche die spinozistische Philosophie sowohl bei Spinoza's Zeitgenossen als auch bei der Nachwelt und bis auf unsere Zeit gefunden hat.

§. 42.

In neuerer Zeit hat vornämlich F. H. Jakobi die Aufmerksamkeit wieder auf die spinozistische Philosophie gelenkt, indem er die Behauptung durchzuführen gesucht hat, daß alles Philosophiren, in so fern es denkendes Erkennen des Wesens der Dinge seyn soll, nothwendig zum Spinozismus oder Pantheismus führe. Darüber ist nun zunächst dieß zu bemerken, daß alle wahrhafte Philosophie allerdings in so fern Spinozismus ist, als das Absolute von ihr, im Einverständniß mit Spinoza, als die Identität von Denken und Seyn, von Begriff und Realität gewußt wird, wobei dann aber auch zugleich hinzu zu fügen ist, daß die Philosophie bei jener spinozistischen Auffassung des Absoluten nicht stehen geblieben, sondern dazu fortgeschritten ist,

das in der spinozistischen Substanz noch fehlende Moment der unendlichen Form hervorzubilden, und so das Absolute zugleich als unendliches Subject zum Bewußtseyn zu bringen. Näher betrachtet, so reducirt sich die Summe dessen, was von Anfang an bis auf Jakobi und seine neusten Nachtreter herunter gegen die spinozistische Philosophie von außen her vorgebracht worden, auf jenen uns bereits bekannten, und dem raisonnirenden Verstand unüberwindlichen Gegensatz zwischen Subjectivem und Objectivem. Das Festhalten aber und Behaupten dieses Gegensatzes als eines absoluten, ist, anstatt christlich zu seyn, dem zufolge, was sich uns bisher über die christliche Idee ergeben hat, gerade umgekehrt das aller Unchristlichste, denn die christliche Religion ist, wie wir wissen, die Religion der Versöhnung Gottes mit dem Menschen, und enthält somit jenen Gegensatz in sich als überwunden und herabgesetzt zu einem bloßen Schein.

Was nun näher die philosophische Auffassung des Sittlichen bei Spinoza anbetrifft, so könnte man, da dieser sein Hauptwerk Ethik benannt hat, meinen, das Sittliche hier besonders ausführlich behandelt zu finden. Dieß ist indeß nicht der Fall, denn diese sogenannte Ethik des Spinoza ist eine Darstellung der allgemeinen

Idee, in welcher Darstellung vom Sittlichen im engern Sinne verhältnißmäßig nur wenig die Rede ist. Ethik hat Spinoza sein Werk wohl nur um deswillen genannt, weil er darin vom Unsinnlichen und Geistigen mit Ausschluß des blos Sinnlichen und Natürlichen handelt.

Aus demjenigen nun was bisher über die spinozistische Auffassung des Absoluten überhaupt gesagt wurde, ist leicht zu entnehmen, welche Stellung das Sittliche bei Spinoza einnimmt. Als Mangel der spinozistischen Idee ergab es sich, daß das Moment des Unterschiedes, oder was dasselbe ist, das Moment der Subjectivität, darin noch nicht zu seinem Rechte kömmt. Hierin liegt nun, daß bei Spinoza sittliches und religiöses Bewußtseyn noch in Eins zusammen fallen. Den Inhalt des Sittlichen bilden die Beziehungen der Menschen zu Menschen, der Individuen zu Individuen. Nun aber haben bei Spinoza die Individuen als solche nur die Bedeutung eines Verschwindenden, Wesenlosen und somit kann hier auch von keinen wesentlichen Beziehungen der Individuen aufeinander, d. h. von keiner selbstständigen, sittlichen Welt die Rede seyn. Die allein wesentliche Beziehung der Individuen ist die auf Gott, zu dem sie, die Accidenzen, sich als ihrer Substanz verhalten.

Es ergiebt sich hieraus eine Bestätigung dessen, was früher über den Orientalismus der spinozistischen Philosophie gesagt wurde. Die in allen Bearbeitungen der Ethik vielfältig behandelte und von den verschiedenen Philosophien, in Gemäßheit der Verschiedenheit ihrer Principien beantwortete Frage, nach dem höchsten Gut beantwortet Spinoza, seinem Standpunkt getreu, dahin, daß er sagt: Die Erkenntniß Gottes sey dieß höchste Gut *). Dieß ist nun so würdig und groß gesprochen, wie man nur irgend vom religiösen Standpunkt aus sprechen kann, und gerade das Gegentheil von der Lehre jener Scheinchristen, die immer darauf zurück kommen, daß man von Gott und seiner ewigen Natur, so wie vom Verhältniß der Welt und des endlichen Geistes zu Gott nichts wissen könne. Aus jener Erkenntniß Gottes aber, als des allein Wahren, sagt Spinoza weiter, entsteht die intellectuelle Liebe Gottes und diese ist

*) Quicunque res omnes in Deo cognoscit, h. e. res omnes ad Deum refert, is ad summam perfectionem transiit et plenissimam felicitatem. P. IV. Proposit. 25, 27. — Summa nostra felicitas sive beatitudo in sola (viva et vivificante) Dei cognitione consistit. P. IV. proposit. 28. — Schol. fin. P. II.

ewig, denn sie ist die eigene Liebe Gottes, in so fern er durch das Wesen der menschlichen Vernunft begriffen wird *). Göthe erwähnt in seiner Biographie, daß ihm beim Studium der spinozistischen Philosophie vor allen Dingen die großartige Uneigennützigkeit angezogen habe, welche sich darin kund gebe, daß Spinoza behaupte, man müsse, wenn man Gott recht liebt, nicht verlangen, daß er uns wieder liebe. So richtig nun auch Göthe das Große der spinozistischen Philosophie hierin aufgefaßt hat, so muß doch zugleich hinzugefügt werden, daß eben hierin sich auch dasjenige zeigt, was früher als Mangel dieser Philosophie bemerklich gemacht worden ist, dieß nämlich, daß hier das Moment der Endlichkeit und der Subjectivität noch nicht zu seinem Rechte gekommen ist. Vom Standpunkt der Gott als unendliche Subjectivität auffas-

*) Amor Dei intellectualis, qui tertio cognitionis genere (scil. illo quo ratio semet ipsam immediate intelligit) oritur, est aeternus; imo est ipse Dei amor, quo Deus seipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, h. e. mentis erga Deum amor est pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. Part. IV. proposit. 33; 36.

senden christlichen Religion aus, muß gesagt werden, daß gerade das Eigenthümliche der Liebe zu Gott und das Unterscheidende derselben von der Liebe zu endlichen Individuen darin besteht, daß hier lieben und geliebt werden schlechthin in eins zusammen fallen. Zugleich kann jedoch hier noch dieß erwähnt werden, daß Spinoza durch dasjenige, was er vom höchsten Gut sagt, eigentlich bereits die Schranken seines Standpunkts, d. h. der starren Substanzialität überschritten hat. Indem dieses höchste Gut als die Erkenntniß Gottes und die daraus resultirende intellectuelle Liebe Gottes bezeichnet wird, so ist hiermit auch an sich der Unterschied als wesentliche Bestimmung des Absoluten selbst anerkannt. Das Weitere ist dann nur das Setzen und das Vermitteln dieses Unterschiedes, welches dann eben die fernere Arbeit des denkenden Erkennens gewesen ist.

§. 43.

Eine eigentliche Entfaltung des Begriffs des Sittlichen kann bei Spinoza dem Princip seiner Philosophie nach nicht statt finden. Es bleibt hier bei jener gedrungenen Einheit und in so fern dann gleichwohl empirischer Weise eine Vielheit von Individuen und somit auch Beziehungen zwischen ihnen sich finden, so ist

zur

zur Bestimmung dieser Beziehungen nichts anders vorhanden, als das allgemeine Princip der Einheit des Denkens und des Seyns, welches Spinoza dann hier so auffaßt, daß er sagt: So weit Jemandes Macht geht, so weit geht sein Recht. — Betrachtet man diesen Ausspruch, so isolirt für sich, und hat dabei den Gegensatz von Macht und Recht vor Augen, wie ihn der abstracte Verstand aufzufassen pflegt, so kann es scheinen, als sey das Sittliche hier geradezu auf den Kopf gestellt. Nun aber fallen Macht und Recht in der That blos in der erscheinenden, empirischen Welt auseinander und bilden hier in der Sphäre des Praktischen denselben Gegensatz, welchen in der Sphäre des Theoretischen das endliche, formelle Denken und das demselben gegenüber stehende Seyn bilden. Mit diesem Gegensatz hat es nun, wie wir wissen, allerdings die Bewandtniß, daß das Denken sich nach dem Seyn zu richten und diesem sich gemäß zu machen hat, dergestalt, daß hier das Seyn, das Vorhandene überhaupt, den Inhalt bildet, zu welchem das Denken nur als eine äußere Form hinzutritt, so nämlich, daß dasjenige was vorher ein Aeußeres und Anderes gegen mich war, durch das Denken in ein Inneres und Meiniges verwandelt wird. So also

verhält es sich mit dem endlichen Erkennen; nun aber wissen wir auch, daß dieß nicht das wahrhafte Erkennen und, daß dieses von der Art ist, daß hier Denken und Seyn zusammenfallen oder, wie dieß sonst ausgedrückt wurde, daß das wahrhafte Denken seinen Inhalt an sich selbst hat. Derselbe Unterschied findet nun auch auf dem Gebiete des Practischen statt, und auf dem Uebersehen dieses Unterschiedes beruhet die vorher erwähnte Mißdeutung des spinozistischen Ausspruchs über die Identität von Macht und Recht. Allerdings fallen diese beiden auseinander in der erscheinenden, empirischen Welt, und zwar ist das Verhältniß derselben zu einander gerade das Umgekehrte von dem was wir so eben auf der theoretischen Seite gesehen haben. Die Macht nämlich, oder dieß Factische, entspricht dem was vorher als das Seyn bezeichnet wurde, wogegen denn das Recht als das Innere, Ideelle, dem Denken correspondirt. Während wir nun im Theoretischen das Denken dem Seyn unterordnen, so heißt es, da wo von dem Gegensatz von Macht und Recht die Rede ist, jene, die Macht, müsse diesem, dem Recht, untergeordnet werden. Dawider ist dann auch auf dem Gebiet des endlichen Handelns so wenig etwas einzuwenden, wie gegen die vorher

erwähnte umgekehrte Unterordnung auf dem Gebiet des endlichen Denkens. Nur muß jetzt weiter bemerkt werden, daß so wenig jenes endliche, formelle Denken, das wahrhafte Denken ist, eben so wenig auch diese dem Recht unterzuordnende Macht, die wahrhafte Macht ist. Die Macht nämlich, als dem Recht gegenüber stehend, ist, wie so eben gezeigt wurde, das Seyende, Unmittelbare, und dieß für sich festgehalten, ist das Natürliche. Das Natürliche aber, verglichen mit dem Geiste, anstatt das Mächtige zu seyn, so ist es vielmehr das Ohnmächtige und der Geist ist die Macht über das Natürliche (mens agitat molem). Hier haben wir dann jene Identität von Macht und Recht, welche von Spinoza behauptet wird, wobei nur noch dieß zu erwähnen ist, daß da die Identität immer auch den Unterschied in sich enthält (denn sonst hätten wir, indem zwei Bestimmungen als identisch ausgesprochen werden, eine leere Tautologie), der Unterschied bei unserm in Rede stehenden Verhältniß jetzt gerade die umgekehrte Gestalt von dem hat was darüber im gemeinen, empirischen Bewußtseyn vorhanden ist, so nämlich, daß das Recht jetzt die Bedeutung des äußeren Daseyns eines Andern, welches sein Substantielles ist enthält. Man darf übrigens

nicht glauben, daß die Coincidenz von Recht und Macht in unserem vorstellenden Bewußtseyn gar nicht vorkomme. In der Vorstellung Gottes liegt bekanntlich wesentlich die Bestimmung, daß er die absolute Macht ist, und indem er sich als solche bethätigt, d. h. das Endliche als Endliches setzt, so haben wir darin zugleich die Anschauung der göttlichen Gerechtigkeit. Diese Identität nun ist es, welche Spinoza fest hält, und es ist dieß seinem Standpunkt völlig entsprechend. Das Mangelhafte desselben zeigt sich auch hier darin, daß das Princip der Individualität, der subjectiven Freiheit hier noch nicht zu seinem Rechte kömmt; allein diesem Mangel ist nicht dadurch abzuhelfen, daß die Subjectivität, so wie sie der Vorstellung unmittelbar vorschwebt, der Substanz nur äußerlich entgegengesetzt wird. Diese unmittelbare Subjectivität ist ein Rechtloses in ihrem Gegensatz gegen die absolute Substanz und vermag dagegen nicht auszuhalten. Das Beharren auf der unmittelbaren Subjectivität ist überhaupt der Standpunkt der Ohnmacht, und hier zeigt sich dann das Entgegengesetzte, von jener spinozistischen Identität von Macht und Recht, daß je ohnmächtiger, d. h. je mehr versunken im Subjectiven und Particulairen Einer ist, er sich für um so be-

rechtigter hält. Dagegen ist dann die wahrhafte und gediegene Gesinnung die, wonach anerkannt wird, daß das Recht nicht ein so Ohnmächtiges ist, daß da nur seyn soll, sondern daß es schlechthin auch ist, und daß überhaupt die wahrhafte Macht und das wahrhafte Recht eins und dasselbe sind, welches denn auch bekanntlich die ausdrückliche religiöse Lehre ist.

§. 44.

Das worum es sich jetzt weiter handelt, ist das Hervorbilden des im Begriff der Sittlichkeit liegenden Moments der Subjectivität und Individualität. Hiermit wenden wir uns zur zweiten der früher angegebenen beiden Hauptweisen des wissenschaftlichen Erkennens in der modernen Welt, nämlich zur Seite des Empirismus. Hier begegnet uns das in Rede stehende Princip der Subjectivität zunächst in seiner unmittelbaren Gestalt. Die empirische Durcharbeitung des Gebiets des Sittlichen ist vornämlich das Werk der Engländer und Franzosen gewesen. Der äußern Umstände unter denen zunächst in England der Geist der Forschung nach den Principien des Sittlichen erwacht ist, wurde bereits früher gedacht. Als den Uebergang bildend von der spinozistischen Speculation zur empirischen Betrachtungsweise des Sittlichen, ist

hier zunächst ein Mann zu erwähnen, der gewöhnlich als ein Vertheidiger des Despotismus betrachtet wird, und deshalb in üblem Rufe steht. Dieß ist der Engländer Thomas Hobbes, der zur Zeit der englischen Revolution und dann auch noch unter Karl dem II. lebte. Es war in jener Periode der Auflösung des bisherigen Bestandes des sittlichen Lebens, überhaupt darum zu thun, ein allgemeines Princip der Sittlichkeit, d. h. der Vereinigung des besondern Willens mit dem allgemeinen Willen aufzustellen. Hobbes geht nun davon aus, die Menschen zu betrachten, so wie sie sich in ihrer Unmittelbarkeit, d. h. in ihrem Naturzustand befinden, und er sagt: dieser Zustand sey ein Krieg Aller gegen Alle. Dieß ist durchaus treffend, denn das natürliche Verhalten der Menschen ist selbstsüchtig, und auf Befriedigung des Einzelnen als solchen gerichtet. Dieser Naturzustand nun, fügt Hobbes weiter hinzu, muß aufgehoben werden (exeundum est e statu naturae), wenn ein Zusammenleben und Zusammenbestehen der Menschen zu Stande kommen soll. Ferner muß dann auch, indem so das unmittelbare Sichselbstbestimmen des einzelnen Willens hinweg fällt, ein imperium errichtet werden, welches das Bestimmende für den Willen ist. Dieses imperium

nun ist nichts anders als der existirende, allgemeine Wille, welcher seinen bestimmten Ausdruck an den Gesetzen hat. Zu einer gedankenmäßigen Ableitung dessen, was im Begriff des Willens enthalten ist, hat es Hobbes gleichfalls noch nicht gebracht. Indem nun von seinen Nachfolgern bei dieser Untersuchung der Weg der Empirie eingeschlagen worden, so folgt daraus unmittelbar, daß das Bestimmende des Willens, nicht in der denkenden Vernunft selbst, sondern in einer von dieser unabhängigen besondern Beschaffenheit der menschlichen Natur, in gewissen Trieben, Anlagen u. s. f. gesucht wurde; denn die Vernunft gilt auf dem empirischen Standpunkt für ein blos reflectirendes, theoretisches Vermögen. Man begab sich also jetzt daran über das Thun und Lassen der Menschen, über ihre sittliche Thätigkeit überhaupt, Beobachtungen anzustellen und suchte dann diese, indem man das Gemeinschaftliche darin festhielt, zu Erfahrungen zu erheben. Als Resultat dieses Verfahrens erhielt man gewisse mehr oder weniger einseitig und abstract aufgefaßte Willensbestimmungen, die man als moralische Triebe oder Kräfte bezeichnete. Diese Weise nun der empirischen Durchforschung des Gebietes der Sittlichkeit, finden wir, wie gesagt, vornämlich

in England, und es giebt dort seit Baco von Verulam, dem berühmten Heerführer aller Empiriker, eine ganze Reihe raisonnirender Moralphilosophen, deren Thun, wie wenig es auch eigentlich speculativer Art ist, doch dieß mit der Philosophie gemein hat, daß es sich dabei um ein, durch die Bemühung des Denkens, zum Bewußtseyn gebrachtes Allgemeines, in der Gestalt allgemeiner Principien, Gesetze u. s. f. handelt, und welches, in so fern dadurch der freien philosophischen Erkenntniß des Sittlichen in die Hände gearbeitet worden ist, die höchste Anerkennung verdient.

§. 45.

Manche haben es sich in neuerer Zeit zum Geschäft gemacht, das Ungenügende der auf solche Weise zu Stande gekommenen Moralsysteme ausführlich nachzuweisen. Es ist dieß eben kein schweres Geschäft. Man hat es hier einestheils mit abstracten Verstandesbestimmungen zu thun, die man nur consequent durchzuführen braucht, um das Umschlagen derselben in ihr Entgegengesetztes nachzuweisen; anderntheils sind die Principien die man jenen Systemen zum Grund gelegt hat, zwar concret, allein indem die darin enthaltenen verschiedenen Bestimmungen nicht als aus der Einheit des Gedankens hervorgegangen

gewußt werden, so erscheinen sie nicht in ihrer wahren Gestalt als ideelle Momente eines höheren Ganzen, sondern sie stehen als mit einander unverträglich neben einander. Es wurde bereits des Engländer Hobbes gedacht, der bei seiner Darstellung des Sittlichen von der Wahrnehmung der ursprünglichen Zwietracht der Menschen unter einander und dem Verlangen der Selbsterhaltung auf Unkosten der Andern ausgegangen ist. Diesem setzte demnächst Richard Cumberland, der ungefähr um dieselbe Zeit wie Hobbes lebte, das Princip des Wohlwollens entgegen. An Cumberland schließt sich dann der Graf von Shaftsbury an; dieser bezeichnete die Glückseligkeit als Harmonie der selbstischen und der sympathetischen (oder geselligen) Neigungen. In ähnlicher Art hat man die Erscheinungen, welche uns das System der sinnlichen Körper darbietet, durch das Zusammenwirken einer sogenannten Centripetal- und Centrifugalkraft zu erklären gesucht. — Das so eben erwähnte Princip der Harmonie zwischen den mannigfaltigen Bestrebungen festhaltend, stellte ein anderer Engländer, Samuel Clarke, eine Theorie des Sittlichen auf, wobei er von dem Grundsatz der naturgemäßen Behandlung der Dinge ausging, ein Grundsatz der uns schon

früher bei den Stoikern begegnete. Ein jedes Ding, heißt es hier, hat die von Gott ihm ertheilten eigenthümlichen Kräfte und Wirkungsgesetze, deren Zweck die Harmonie des Weltganzen ist. Die Tugend aber besteht in einem solchen Verhalten, welches seine Bestimmung von der in festen Gesetzen ausgedrückten Natur der Dinge annimmt. Hier sehen wir also das Moment der Gesetzlichkeit, des sich Richtens nach allgemeinen, der Willkühr des Einzelen entnommenen Bestimmungen, als Princip der Sittlichkeit aufgestellt, und es ist keine Frage, daß dieß Moment gleichfalls in der Idee der Sittlichkeit enthalten ist. Zugleich liegt es aber auch am Tage, daß dieß Princip zunächst formell ist, und es entsteht, indem dasselbe aufgestellt wird, sofort die Frage: welches denn nun die Natur der Dinge ist, der wir uns gemäß verhalten sollen, eine Frage zu deren Beantwortung wir uns dann wieder an die Erfahrung wenden müssen.

An diese Bemühungen nun der Engländer die Natur des Sittlichen auf empirischem Wege zu erforschen, schließen sich der Zeitfolge und auch dem innren Zusammenhange nach, zunächst die Franzosen an. Was man in Frankreich noch heut zu Tage Philosophie nennt, daß ist überhaupt dasjenige, was wir als reflectirendes

Denken kennen gelernt haben, eine Betrachtungsweise, die, wenn sie sich nicht ins Abstracte und Einseitige verläuft, sondern ihre Gegenstände so auffaßt, daß die darin enthaltenen entgegen gesetzten Bestimmungen, hervorgehoben werden, vornämlich dasjenige ausmacht, was die Franzosen esprit zu nennen pflegen. Als geistreiche Männer in diesem bestimmtern Sinn des Worts begegnen uns bald nach Descartes, dem unmittelbaren Vorgänger des Spinoza, vornämlich Pascal, Malebranche und St. Martin. Diese haben indeß noch nicht eigentlich das Sittliche für sich, sondern dasselbe mehr nur als ein Moment des Religiösen zum Gegenstand ihrer Betrachtung gemacht. Das Interesse einer isolirten Behandlung des Sittlichen hat sich erst später bei den Franzosen hervor gethan, und unter denen die in Frankreich sich um die Erforschung der Principien, des Rechts, der Moral und der Politik bemühet haben, sind hier vornämlich Montesquieu, Voltaire und Rousseau zu nennen. Montesquieu hat in seinem mit Recht berühmten Werke de l'esprit des loix zu zeigen sich bemühet, wie die verschiedenen Seiten des Lebens der Völker, ihre Religion, ihre Sitten, ihre bürgerlichen und ihre politischen Gesetze, jederzeit ein Ganzes ausmachen,

durch welches ein allgemeines Princip als dessen belebende Seele hindurch gehet, und er hat sich dann daran begeben, dieß Princip in den Despotieen des Orients, in den Republiken des classischen Alterthums und in den modernen Monarchieen nachzuweisen.

§. 46.

Der eigentliche Franzose par excellence ist dann Voltaire, welcher, wie Göthe mit Recht bemerkt hat, die sämmtlichen charakteristischen Eigenschaften der Franzosen in sich vereinigt. Es ist hier nicht der Ort uns auf eine allgemeine Beurtheilung dieses, wie von Freunden und Feinden zugestanden wird, auf jeden Fall wichtigen und seltenen Mannes einzulassen. Als zu unserem Zwecke gehörig, ist hier zunächst zu erwähnen, daß es Voltaire vornämlich ist, der den durch die Engländer Baco und Loke begründeten Empirismus aus England nach Frankreich übertragen hat. Von diesem Empirismus nun sahen wir, daß er in ethischer Hinsicht wesentlich darauf gerichtet war, dasjenige, was dem Menschen gelten soll, als ein im menschlichen Geiste selbst Begründetes nachzuweisen. Darum ist es nun zwar bei aller Ethik auch bei der eigentlich philosophischen, und nicht blos bei dieser empirisch-raisonnirenden zu thun; diese letz-

tere aber faßt den Geist auf in seiner Unmittelbarkeit, d. h. in seiner natürlichen Bestimmtheit, welche näher als Anlage, Trieb Vermögen u. s. f. sich darstellt. Diese natürliche Bestimmtheit nun des Geistes, das was der Geist an sich ist, wird mit dem verglichen was von geistigem Inhalt für ihn ist, also namentlich mit der vorhandenen sittlichen und religiösen Welt, und es wird die Forderung gemacht, daß die letztere dem An-Sich des Geistes gemäß sey. Dazu hätte gehört von Seiten der sittlichen und religiösen Welt, daß diese sich als eine nicht nur den Inhalt, sondern auch der Form nach vernünftige dargestellt hätte; die Form der Vernünftigkeit aber ist die concrete Allgemeinheit, der Gedanke. Diese Form nun ist es gerade, welche wir an jenem Weltzustand, von dem hier die Rede ist, vermissen. Um zunächst des Religiösen zu gedenken, so ist schon öfter erwähnt worden, wie die christliche Religion zwar die Wahrheit, die absolute Wahrheit, zu ihrem Inhalt hat, wie aber dieser Inhalt zunächst nur in der Form der Vorstellung für das Bewußtseyn vorhanden ist, so nämlich, daß die Bestimmungen dieses Inhalts als selbstständige, gegen einander gleichgültige Gestaltungen, und als ein bloßes Geschehen in der Zeit

sich darstellen. Eben so verhält es sich mit der sittlichen Welt. Der gesammte sittliche Zustand der modernen Welt beruht, wie früher gezeigt wurde, auf der christlichen Idee als seiner absoluten Grundlage. Diese, die christliche Idee, hat sich dann ihrem Begriff gemäß verweltlicht, und hat alle die einzelnen Gestaltungen des sittlichen Lebens durchdrungen, so, daß dieses dadurch gleichfalls seinem Inhalte nach vernünftig geworden ist, und zwar vernünftig in einem höheren Sinne, als dieß in der alten Welt der Fall war, in so fern nämlich in der modernen Welt auch das im Alterthum noch unentwickelte Moment der Subjectivität, der Individualität, oder der unendlichen Form zu seinem Recht gekommen ist. Man hat es oft als eine Eigenthümlichkeit der modernen Welt angeführt, daß hier alle Verhältnisse ein wesentlich individuelles Gepräge tragen. Allerdings ist die Individualität ein wesentliches und charakteristisches Moment in der Totalität des sittlichen Lebens, allein nicht die Totalität selbst, und in so fern es dabei sein Bewenden hat, daß die Verhältnisse des sittlichen Ganzen, namentlich des Staats, als etwas Individuelles, oder Particulaires ihr Bestehen haben, so muß dieß als ein mangelhafter und begriffswidriger Zustand bezeichnet

werden. Dieß war in der Zeit von welcher hier die Rede ist der Fall. Als ein nahe liegendes Beispiel des Vorherrschens des Princips der Particularität kann hier an den Zustand erinnert werden, in welchem sich das deutsche Reich vor seiner Auflösung befand. Aehnliches fand in Frankreich statt, wo im Ganzen die Erstarrung im blos Besondern und das einseitige Verfolgen blos individueller Zwecke noch viel drückender und verbreiteter war. — Dieß betrifft also den damahligen Zustand des sittlichen und religiösen Lebens, ein Zustand von dem vorher gesagt wurde, es sey die Forderung geltend gemacht worden, daß er sich dem gemäß erweise, was der Geist an sich ist. Das wahrhafte Ansich des Geistes aber ist sein Begriff. Der Begriff ist das Allgemeine, das concret Allgemeine, und damit etwas begriffsmäßig sey, so gehört dazu, daß dasselbe, als eine durch ihren Begriff durchdrungene Totalität sich erweise. Dasjenige Ansich des Geistes nun, welches für jene französischen sogenannten Philosophen, den Maaßstab abgeben sollte zur Beurtheilung der vorhandenen Wirklichkeit, war in der That nicht der wahrhafte Begriff des Geistes, sondern der Mensch in seiner Unmittelbarkeit, in welcher Gestalt er einmal als abstractes Ich und dann zweitens

als ein gewisser Complex von Trieben, Anlagen, natürlichen Bestimmtheiten u. s. f. sich darstellt. Fassen wir dieß Alles zusammen, so ergiebt sich uns daraus eine Anschauung des ungeheueren Contrastes, welcher in jener Zeit sich für das Bewußtseyn hervorthun mußte, zwischen dem was da war und dem was da seyn sollte.

§. 47.

Es ist bekannt, mit welcher Heftigkeit solche Männer wie der beispielsweise und als Repräsentant vieler andern genannte Voltaire, das gesammte sittliche und religiöse Leben ihrer Zeit angegriffen haben. Das wovon ausgegangen wurde bei dieser Polemik, war, wie gesagt, der Mensch wie er an sich ist, und im Namen der Menschlichkeit (au nom de l'humanité) wurde dann Alles als Aberglaube, Vorurtheil und unbefugtes Vorrecht (privilége) bezeichnet und angefeindet, was sich als mit dem Menschen in seiner Unmittelbarkeit und mit dem abstracten Denken nicht vereinbar zeigte. Diese Polemik war allerdings unberechtigt rücksichtlich des Inhaltes, gegen den sie gerichtet war, allein es muß zugleich die formelle Berechtigung derselben anerkannt werden, in so fern verlangt wurde, daß das, was dem Menschen gelten soll, sich als ein ihm Gemäßes erweise, und durch den Gedan-

danken sich rechtfertige. In Frankreich pflegen bei der tiefen Entzweiung der Gemüther, die dort herrscht, noch gegenwärtig solche Männer wie Voltaire, abwechselnd aufs äußerste erhoben, und eben so aufs äußerste herab gewürdigt zu werden, und es ergiebt sich aus dem, was bisher gesagt wurde, daß beide Theile Recht und beide Unrecht haben, je nachdem nämlich der Inhalt oder die Form in Betrachtung gezogen wird. Am meisten pflegen Voltaire seine Angriffe gegen die christliche Religion vorgeworfen zu werden. Man hat dann in neuerer Zeit, das was von dieser Seite durch ihn geschehen ist, dadurch zu mildern gesucht, daß man gesagt hat, er sey nur zu weit gegangen, in der Bekämpfung des positiven Inhalts der christlichen Lehre, und namentlich der christlichen Kirchenverfassung; indeß habe er doch weder die Existenz Gottes geläugnet, noch auch habe er den eigentlichen Inhalt der christlichen Moral angefeindet. Beides kann zugegeben werden, und dennoch bleibt es dabei, daß die voltaireschen Lehren über die Religion irreligiöser Art sind, denn es ist nicht blos darum zu thun, ein abstractes être suprême anzuerkennen und Deist zu seyn, wie Voltaire sich nannte, sondern Christ, da das Christenthum allein die Religion der Wahr-

heit ist. Besonders pflegt dann auch der zweite der vorher erwähnten Punkte, dieser nämlich, daß bei jener Anfeindung der christlichen Religion doch der moralische Gehalt des Christenthums unangetastet geblieben sey, zu Voltaires Rechtfertigung geltend gemacht zu werden. Dem zufolge indeß was früher über das Verhältniß des Sittlichen zum Religiösen gesagt wurde, erscheint eine solche Trennung als durchaus unstatthaft, und es muß ausdrücklich anerkannt werden, daß das sittliche Bewußtseyn der religiösen Grundlage durchaus nicht entbehren kann. Groß und würdig erscheinen dann solche Männer, wie die hier in Rede stehenden allerdings da, wo sie als Vertheidiger der Toleranz gegen die Ansprüche fanatischer Intoleranz auftreten, in welcher Hinsicht beispielsweise hier an die berühmte Vertheidigung des unglücklichen Jean Calas erinnert werden kann.

§. 48.

Nächst Voltaire hat sich dann auch Rousseau besonders berühmt gemacht. Beide haben in vielfältiger Feindschaft mit einander gelebt, eine Feindschaft zu deren Erklärung es hinreicht, wenn man die ganz verschiedene Geistesrichtung dieser beiden Männer erwägt. Während bei Voltaire die vorherrschenden Eigenschaften der Ver-

stand, der Witz und der Scharfsinn sind, so ist dagegen bei Rousseau das Gemüth und die Empfindung, das Ueberwiegende. Die beiden Werke Rousseaus die hierher gehören, sind sein Emile, worin er seine Grundsätze über die Erziehung ausspricht, und der berühmte Contract social, worin er eine Theorie des Staats liefert. Der Hauptsatz in dem zuerst genannten Werke ist der, daß der Mensch von Natur gut sey, und, daß das wesentliche Geschäft der Erziehung in der naturgemäßen Entwicklung des Menschen bestehe. Hier sehen wir also gerade das Entgegengesetzte von jenem früher erwähnten Princip, auf welches Hobbes seine Theorie des Staats gründet. Während dieser von dem Satz ausging: exeundum est e statu naturae, so ist seit Rousseau von allen Seiten der Wahlspruch vernommen worden: Retournons à la nature, und es muß gesagt werden, daß beide Recht und beide Unrecht haben, ein Widerspruch, der in jenem Doppelsinn des Worts Natur, mit welchem abwechselnd das unmittelbare Daseyn und das Innre und Wesentliche dessen was da ist bezeichnet wird, seinen Grund hat. Zur Grundlage des Staats macht Rousseau den unmittelbar individuellen Willen, d. h. den Willen des Einzelnen, und es liegt hierbei dieselbe

Verwechslung, des empirisch Einzelnen und der Individualität des Begriffs zum Grunde. Wenn hier von einer Verwechselung der zweierlei Bedeutungen die das Wort Natur hat, gesprochen wird, so darf dieselbe eben so wenig für etwas Zufälliges gehalten werden, als dieß, daß das Wort Natur zur Bezeichnung zweier so verschiedenen Begriffe, wie die so eben genannten, gebraucht wird. Der Charakter des blos raisonnirenden Bewußtseyns ist bekanntlich überhaupt der, daß das Denken hier betrachtet wird als eine blos formelle Thätigkeit, die das in der unmittelbaren Wahrnehmung vorhandene Einzelne in die Form der Allgemeinheit erhebt. Somit erscheint dann auch der Wille diesem raisonnirenden Bewußtseyn nicht wie er seiner Wahrheit nach ist, als in sich concret, sondern als abstract, so nämlich, daß er seinen Inhalt nicht an sich selbst, sondern an einem solchen hat, das außerhalb desselben fällt, welches andere dasjenige ist, was wir bisher als Trieb, überhaupt als natürliche Bestimmtheit des Menschen und näher des Willens bezeichnet haben. Diesen natürlichen Willen nun hat, wie bemerkt wurde, Rousseau zum Princip der Sittlichkeit gemacht und es unterliegt keinem Bedenken, daß dieß als ein großer Irrthum bezeichnet werden

muß, da nach wahrhafter Ansicht, die Ueberwindung des Natürlichen die absolute Bedingung alles geistigen und sittlichen Lebens ist; zugleich aber müssen wir auch sagen, daß jener Irrthum nicht blos Rousseau persönlich zur Last fällt, sondern daß dieser vielmehr, indem er denselben mit großer Beredtsamkeit geltend gemacht, sich als den Wortführer der großen Majorität seiner Zeitgenossen erwiesen hat. Weiter ist dann auch das berechtigte Moment nicht zu übersehen, welches in jenem Verweisen des Menschen an die Natur liegt. Das Sittliche nämlich in seiner wahrhaften Gestalt stellt sich dar, als eine zweite Natur, in so fern nämlich das sittliche Ganze, eben so wie die Natur im engern Sinn, den Charakter einer harmonischen Totalität hat, deren einzelne Glieder dasjenige was ihnen obliegt so vollbringen, daß dieß nicht als eine äußere Gewalt, sondern als eine ihnen eigene immanente Bestimmung erscheint. Als unnatürlich im tadelnden Sinne bezeichnen wir dagegen mit Recht einen solchen Zustand des sittlichen Lebens, der entweder überhaupt dem Begriff der Sittlichkeit nicht gemäß ist, oder in welchem dasjenige was im Begriff der Sittlichkeit liegt, nur als eine äußere Gewalt an die Individuen gelangt. Von solcher Art aber war zum großen

Theil jener Zustand der Wirklichkeit in dessen Anschauung Rousseau lebte und auf welchen sein moralisches und politisches Raisonnement sich bezieht. Die Forderung zur Natur zurück zu kehren, erscheint von dieser Seite betrachtet, überhaupt als das eben so berechtigte als im Innersten des menschlichen Gemüths begründete Verlangen nach einem Zustand der Harmonie, des Friedens, und der Einheit des Geistes mit sich, im Gegensatz zu der in jener Zeit herrschenden innern Zerfallenheit und Zerrissenheit des sittlichen Lebens. Nur muß man wissen, daß jener Friede für den Menschen nicht in der unmittelbaren, sinnlichen Natur zu suchen ist, denn der unmittelbare Naturzustand des Menschen ist, wie dieß öfter erwähnt wurde, von Haus aus ein dem Begriff des Geistes unangemeßner Zustand, ein Zustand der Barbarei und der Gewalt, den zu überwinden, die ganze Arbeit des Weltgeistes von Anfang an gewesen ist, und die Resultate dieser durch Jahrtausende hindurch fortgesetzten Arbeit sollen nicht aufgegeben, sondern zu einem durch den Gedanken, als seine belebende Seele, durchdrungenen harmonischen Ganzen vereinigt werden.

§. 49.

Diese Seele des Ganzen, der Gedanke oder

die Idee, ist das schlechthin Freie, d. h. sich selbst Bestimmende, seinen Inhalt sich selbst gebende. Von solcher Art aber ist nicht das Denken von welchem bisher die Rede war, nämlich das jener englischen und französischen Empiriker. Diese haben geleistet was auf empirische Weise überhaupt geleistet werden kann, d. h. sie haben ihr ganzes Gebiet nach allen Seiten durchforscht und den darin vorgefundenen Stoff denkend verarbeitet; indem nun aber dieses Denken, wesentlich abstractes, blos verständiges Denken war, so sind dann auch die im Begriff der Sittlichkeit enthaltenen verschiedenen Momente der Reihe nach in ihrer einseitigen Gestalt als absolut und als ausschließende Principien des sittlichen Lebens geltend gemacht worden. Hobbes und Rousseau sind die Repräsentanten jener beiden Extreme, die in ihrer Einheit die absoluten Momente der wahrhaften Sittlichkeit ausmachen. Diese nämlich enthält zunächst in sich das negative Moment des Gewältigens der Natur als unmittelbarer Bestimmtheit des Geistes, und dieß ist es was in jenem Satz ausgesprochen ist: exeundum est e statu naturae. Das Sittliche erscheint so als ein Vermitteltes, als ein durch jenen Prozeß des Aufhebens der unmittelbaren natürlichen Bestimmtheit Hervorgebrachtes. Wei-

ter aber enthält der Begriff der Sittlichkeit auch das Moment des Aufhebens jener Vermittlung in sich, so daß das Sittliche sich wieder darstellt als ein Seyendes, als ein Unmittelbares. Die vollendete Cultur ist, wie früher gesagt wurde, eine zweite Natur und in so fern können wir dann auch mit Recht mit Rousseau sagen: redeundum est ad naturam. Erst in einer Welt sittlicher Verhältnisse weiß sich der Mensch wahrhaft zu Hause; die sittliche Welt, die ihrer Wahrheit nach zugleich als das Reich Gottes auf Erden aufgefaßt werden muß, ist die eigentliche Heimath des Menschen, wogegen er in der natürlichen Welt, als in der Fremde herum irrend zu betrachten ist, und in so fern kann dann allerdings der Eintritt in jene der Natur des Menschen gemäße Welt als eine Rückkehr bezeichnet werden. Nur ist dabei nicht zu vergessen, wie die wahrhafte Natur des Menschen das Denken ist, und zwar das freie Denken, welches wir auch das göttliche Denken nennen können, im Gegensatz zu dem blos formellen endlichen Denken.

Die eigentliche Heimath aber des freien Gedankens ist Deutschland, dieses gemeinschaftliche Sensorium der gesammten modernen Welt. Schon der zuletzt erwähnte Rousseau, der bekanntlich ein Genfer

von Geburt war, neigt sich seiner ganzen geistigen Individualität nach, zu den Deutschen hinüber. Man könnte sagen Rousseau sey seinem Herzen und seinem Gemüth nach, ein Deutscher, seinem Denken nach aber, ein Franzose gewesen; er hat sich sein ganzes Leben hindurch zwischen den Regionen des abstracten Denkens einerseits und des Empfindens andrerseits herumgeworfen und hat es, da diese beiden Regionen von der Art sind, daß sie einander gegenseitig ausschließen, zu keiner wahrhaften Befriedigung bringen können. Die Einheit jener beiden Gebiete ist das Speculative, das nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach vernünftige Denken. Bis zu einem solchen aber hat es weder Rousseau, noch sonst ein Engländer oder Franzose, in neuerer Zeit gebracht.

§. 50.

Die Arbeit des speculativen Denkens ist den Deutschen als ihr eigentlicher Beruf vorbehalten gewesen, und auf diesem Gebiet begegnet uns als eigentlicher Wiederbegründer der freien Wissenschaft zunächst unser große Landsmann Immanuel Kant, seit dessen Auftreten jenes empirische Raisonnement, das aus Frankreich zu uns herüber gekommen war, und unter dem Namen aufgeklärtes Denken, sich als ein

Höchstes des Geistes geltend gemacht hatte, in der Wissenschaft wenigstens, in seine Schranken zurück gewiesen worden ist. Unserem Zweck gemäß haben wir uns nun zwar wesentlich an das zu halten, was durch Kant für die wissenschaftliche Erkenntniß des Sittlichen geschehen ist, allein man kann von dem ethischen Charakter der kantischen Philosophie nicht füglich sprechen, ohne wenigstens im Allgemeinen auch die von Kant aufgestellte Ansicht vom Erkennen überhaupt angeführt zu haben. In dieser Hinsicht ist nun zunächst dieß zu erwähnen, daß Kant gegen die Behauptung des Empirismus, wonach die Bestimmungen des Denkens, d. h. mit andern Worten das Wissen vom Allgemeinen und Nothwendigen, blos auf der Erfahrung beruhen, die Spontaneität des Denkens geltend gemacht hat.

Es muß ausdrücklich anerkannt werden, daß durch das Geltendmachen dieser Einsicht zuerst der sichere Grund zu Wiederherstellung einer speculativen Erkenntniß dessen *was da ist*, gelegt worden ist. Kant selbst hat indeß das große Princip der Freiheit und Spontaneität des Denkens nicht weiter ausgebildet und zu einem Systeme der das Wesen der gegenständlichen Welt bildenden concreten Idee durchgeführt, vielmehr ist er dabei stehen geblieben, das in den Ka-

tegorien und den synthetischen Sätzen a priori seine eigne Bestimmtheit in sich enthaltende Denken, als eine nur formelle Thätigkeit aufzufassen und dem gemäß die theoretische Vernunft als in ihrer Bethätigung endlich und auf bloße Erscheinung beschränkt darzustellen. —

Während nun Kant auf solche Weise der theoretischen Vernunft die Fähigkeit das was die Dinge an sich sind zu erkennen, abspricht, und nach dieser Seite wieder auf den Standpunkt des Empirikers zurücksinkt mit dem einzigen Unterschiede, daß dasjenige, was diesem für die Sache selbst gilt, bei jenem blos als Erscheinung betrachtet wird, — so hat er dagegen in practischer Hinsicht allerdings eine höhere Ansicht durchgeführt, und den Willen oder die practische Vernunft ausdrücklich als unendlich und automisch, d. h. ihren Inhalt nur aus sich nehmend anerkannt. Um dieß näher zu würdigen, so haben wir zunächst überhaupt den Unterschied zu erwägen, wie derselbe auf dem Standpunkt des Bewußtseyns zwischen dem theoretischen und dem practischen Verhalten, zwischen dem Erkennen und dem Willen statt findet. Für das Erkennen bildet auf diesem Standpunkt das was da ist, überhaupt das Andere des Den-

kens das Bestimmende. Umgekehrt verhält es sich mit dem Willen. Indem ich will, so habe ich hier gleichfalls einen Inhalt, so gut wie beim Erkennen, allein dieser Inhalt hat für mich nicht die Bedeutung eines Gegebenen eines Anderen meiner, sondern eines Meinigen. Dieses Meinige nun, das meinen Willen Bestimmende, ist wie Kant sagt überhaupt die Vernunft selbst und wir haben somit hier das Unbedingte als Gegenstand der Erfahrung. Dieß aber ist es, was nach Kant auf Seiten der theoretischen Vernunft fehlt, und weshalb diese von ihm als endlich bezeichnet wird. Nun könnte man zwar sagen, auch der Wille finde sich ja in derselben Weise wie die Intelligenz, bestimmt durch ein Anderes seiner, nämlich durch dasjenige was wir früher als Trieb, natürliche Neigung u. s. w. bezeichnet haben. Dieß ist allerdings der Fall, in so fern wir den Willen in seiner Unmittelbarkeit betrachten, den Willen des empirischen Individuums; allein das wollende Individuum weiß sich auch zugleich aus dieser Unmittelbarkeit seines Bestimmtseyns als in sich reflectirt, als erhaben über jene Triebe und Neigungen, und schlechthin autonomisch in seiner Bestimmtheit, d. h. sich selbst bestimmend. Hierin aber zeigt er sich wesentlich verschieden von dem Er-

kennen, d. h. von der Weise des Erkennens, die nach Kant die einzige ist auf die wir angewiesen sind, und deren Charakter vorher angegeben wurde. Fassen wir das Erkennen auf seiner niedrigsten Stufe, d. h. als sinnliche Wahrnehmung auf, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die Bestimmtheit des Inhalts unsrer Wahrnehmung nicht von uns abhängt. Ich sehe z. B. einen Baum, und es hängt nicht von mir ab, diesen Gegenstand nicht als Baum, sondern als Pferd zu sehen. Anders verhält es sich mit dem Willen. Auch hier mag ein Gegebenes den Ausgangspunkt bilden, z. B. die Empfindung des Zorns oder des Mitleids. Zunächst weiß ich von diesen Empfindungen, und dies ist noch ein theoretisches Verhalten. Weiter kann ich nun aber auch diese Empfindungen als Bestimmungen meines Willens betrachten, und hier zeigt sich dann wie der Wille an ein solches Gegebenes nicht gebunden ist. Ich kann mich, um bei unserem Beispiel stehen zu bleiben, zornig und ich kann mich auch mitleidig äußern, d. h. also ich handle so und nicht anders, weil ich will, und ich weiß mich als wollend überhaupt schlechthin frei und bei mir selbst, erhaben über allen gegebenen und besondern Inhalt, der mir nur gilt in so fern ich ihn will und sonst nicht.

Dieß Bewußtseyn nun, das der Mensch in der Vernunft (und zwar zunächst der wollenden Vernunft), die Unendlichkeit gegenwärtig hat, ist die Angel um welche sich die wissenschaftliche Umkehr und Wiedergeburt dreht, an deren Spitze Kant steht, und diesen Punkt muß man ins Auge fassen, wenn man Kant in seiner wahrhaften Größe sehen will. Das Bewußtseyn der Unendlichkeit ist hiermit in dem Menschen wieder aufgegangen; ich in mir selbst bin das schlechthin Freie, in dem keine Schranke ist, und dieser Freiheit bin ich theilhaftig, indem ich mich denkend verhalte, denkend aber bin ich, wie wir wissen, indem ich das was da ist in seiner Allgemeinheit auffasse. Dieß betrifft das Wahrhafte und Bleibende an der von Kant ausgegangenen Auffassung des Sittlichen. Ehe wir nun das Mangelhafte und Einseitige dieser Auffassung erwägen, so haben wir zunächst noch einen Blick auf die von Kant bei seinem Auftreten vorgefundene Gestalt der Ethik zu thun, um so mehr da diese als Integration der um ihrer abstracten Fassung willen wesentlich einseitigen kantischen Sittenlehre zu betrachten ist.

§. 51.

Auf welche Weise man außerhalb Deutschland, namentlich in England und Frankreich das

Sittliche dem Erkennen zu vindiciren gesucht hat, dieß haben wir gesehen, und eben so wurde auch bereits erwähnt, wie diese empirische Auffassung des Sittlichen und Religiösen dann auch in Deutschland als Aufklärung Eingang gefunden hat. Dem Epirismus gilt überhaupt das Andere des Denkens somit das Empfundene für das Wahre, welches dann auf der praktischen Seite, auf dem Gebiet des Sittlichen, sich so darstellt, daß es dem Individuum um das Geltendmachen und um die Befriedigung seiner Besonderheit, d. h. seiner Neigungen, Triebe ꝛc. zu thun ist. Indem es nun aber gleichwohl der denkende Mensch ist, welcher sich diese Befriedigung seiner Besonderheit zum Ziel macht, so erhebt er dieß Besondere zugleich zu einem Allgemeinen, und wir erhalten auf diese Weise als Ziel der praktischen Bestrebungen des Menschen, das was man Glückseeligkeit zu nennen pflegt. Dieser Glückseligkeitslehre, diesem Eudämonismus, nun hat Kant sein Princip der Autonomie des Willens entgegengesetzt und mit Recht, insofern die Wahrheit des Besondern überhaupt das Allgemeine und die Wahrheit des Empfindens das Denken ist. Während nun nach eudämonistischer Ansicht die Befriedigung der Besonderheit als ein Letztes gilt, und es dann con-

sequenter Weise einem jeden überlassen werden muß worinnen er seine Befriedigung finden will, so hat dagegen Kant die Forderung aufgestellt, daß das sittliche Handeln wesentlich den Charakter der Allgemeinheit haben müsse. Es ergiebt sich so der von Kant sogenannte kategorische Imperativ: „Handle so, daß dein Handeln zur allgemeinen Maxime werden kann." Ein solches durch das Denken bestimmte Handeln ist dann nach kantischer Bestimmung das objective Handeln. Während nun auf dem wissenschaftlichen Gebiet jener alte Eudämonismus gleichzeitig mit der wolfischen Verstandesmetaphysik vor der kantischen Philosophie hat weichen müssen, so hat sich dann doch späterhin auch wieder eine Reaction gegen das kantische Moralprincip von Seiten des nicht philosophischen Bewußtseyns hervorgethan. Von dieser Reaction nun gegen die kantische Auffassung des Sittlichen von Seiten der das besondere geltend machenden Empfindung, gilt dasselbe was über das Widerlegen philosophischer Systeme überhaupt zu sagen ist, dieß nämlich, daß die wahrhafte Widerlegung nicht den Charakter einer äußerlichen Verdrängung durch ein dem zu widerlegenden System entgegengesetztes Princip haben darf, sondern von innen heraus erfolgen muß.

muß. Allerdings ist das von Kant aufgestellte Princip einseitig und formell, allein es hilft nichts dem kantischen Formalismus nur den Inhalt der Empfindung entgegen zu setzen; dann steht eine Autorität der andern gegenüber und es ist übrigens bereits bemerkt worden, wie der denkende, d. h. der sich selbst bestimmende Wille, als die Wahrheit des heteronomischen, seine Bestimmung aus der Empfindung nehmenden Willens betrachtet werden muß. Es sind seit Kant eine Menge sogenannter Widerleger seiner Sittenlehre aufgetreten; näher besehen enthalten indeß diese Widerlegungen nichts als ein Wiederhervorsuchen der vorkantischen Glückseligkeitslehre, nur unter etwas vornehmern und gemüthlichern Namen. Wenn dann insbesondere auch die Autorität der religiösen Lehre gegen Kant geltend gemacht worden ist, so muß wie schon angedeutet allerdings zugegeben werden, daß das kantische Moralprincip nicht auslangt, um die Tiefe der christlichen Auffassung des Sittlichen zu ergründen; nur ist es ungehörig, wenn das bloße Festhalten an der Empfindung als ausschließend christlich behauptet werden soll, und wir dürfen nicht vergessen, daß die christliche Religion als Religion der Freiheit wesentlich auch das von Kant aufgestellte Princip der

Unendlichkeit und des Beisichseyns des denkenden Willens in sich enthält, und daß somit das Durchführen dieses Princips gleichfalls im Interesse der christlichen Religion begründet ist. — Dieß betrifft also zunächst das Widerlegen der kantischen Sittenlehre durch Gründe von außen her; dasselbe gilt dann auch von dem gleichfalls häufig auf äußerliche Weise versuchten Verbessern und Berichtigen derselben Lehre. Dieß Verbessern und Berichtigen hat mit dem wahrhaften Fortbilden der philosophischen Idee dieß gemein, daß die frühere Gestalt derselben nicht schlechthin verworfen, sondern nur weiter bestimmt und somit auf concretere Weise aufgefaßt wird. Beide Weisen der Fortbildung unterscheiden sich jedoch wesentlich dadurch voneinander, daß in dem einen Fall die als einseitig erkannte frühere Gestalt der Idee ihrer eigenen Dialektik überlassen wird, während in dem anderen Fall es Sache einer äußerlichen Reflexion ist, dem zunächst abstract aufgefaßten Princip auf Kosten seiner Consequenz neue Bestimmungen hinzu zu fügen. Bei der kantischen Philosophie und namentlich der kantischen Sittenlehre haben beide Weisen des Fortbildens statt gefunden. Ein eklektisches Fortbilden der vorher erwähnten Art kann, wenn es sonst von Seiten

dessen der dasselbe übt, an gesundem natürlichen Verstande nicht fehlt, dem Inhalte nach ganz Recht haben, allein was dabei abgeht, das ist die wissenschaftliche Form, und um diese ist es hier gerade zu thun, denn außerdem reichen die öffentliche Sitte und die öffentlichen Gesetze vollkommen hin uns über das, was wir zu thun haben, zu belehren.

§. 52.

Es wurde vorher bemerkt, welche gedoppelte Weise der Fortbildung der Idee der Sittlichkeit, so wie solche in der kantischen Philosophie aufgefaßt ist, seit Kant statt gefunden hat. Die zweite zu jener subjectiven und äußerlichen ist die zunächst durch Fichte bewirkte immanente Fortbildung, wodurch das kantische Princip von dem empirischen Beiwesen, womit es zunächst bei Kant selbst noch behaftet ist, befreit, und in seiner ganzen Consequenz durchgeführt worden ist, welche consequente Durchführung sich dann zugleich als das dialektische Umschlagen des durch Kant aufgestellten abstracten Princips in sein Entgegengesetztes darstellt. Ehe wir indeß diesen Fortgang näher betrachten, so verweilen wir zuerst noch etwas bei der kantischen Auffassung des Sittlichen, da diese heut zu Tage mehr oder weniger in die allgemeine Bildung übergegangen

ist, und auch die Mehrzahl der gegenwärtig cur-
renten, philosophischen oder philosophisch seyn
sollenden Darstellungen des Sittlichen auf kan-
tischer Grundlage ruht. Kant betrachtet, wie be-
reits gezeigt wurde, unser Erkennen als we-
sentlich endlich, dahingegen gilt ihm der Wille
als schlechthin unendlich, oder was dasselbe ist
als frei. Der Mensch erscheint somit als in
seinem Innersten einen unaufgelösten und unauf-
löslichen Widerspruch enthaltend. Das Ich ist
erkennend und wollend und dieses Ich soll nun
zugleich seyn, schlechthin beschränkt und schlecht-
hin frei und unendlich. Dieser Widerspruch zeigt
sich nun näher betrachtet so, daß weder der für
unendlich ausgegebene Wille sich, dem endlichen
Erkennen gegenüber, als wahrhaft unendlich er-
weist, noch umgekehrt das für endlich ausgege-
bene Erkennen, dem unendlichen Willen gegen-
über, als nur auf das Endliche beschränkt. Be-
trachten wir zunächst den Willen; von diesem
heißt es also, er ist schlechthin frei oder mit an-
dern Worten, das ihn Bestimmende ist nicht ein
Anderes seiner, sondern er selbst. Es wurde so
eben bemerkt: das den Willen Bestimmende
— denn der Begriff des Willens enthält we-
sentlich das Moment des Bestimmens, der Ne-
gation oder des Unterschiedes in sich. Der

Wille, der im Unbestimmten stehen bleibt, der nicht Etwas will, ist in der That gar kein Wille, wie dieß auch in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn liegt. Wenn einer sagt: ich will, — so fragen wir mit Recht, was er wolle, und wenn wir dann zur Antwort erhalten, daß er nur überhaupt wolle, so werden wir kein Bedenken tragen, zu sagen, daß dieß gar kein Wille sey. Die Endlichkeit des unmittelbaren, des empirischen Willens besteht nun darin, daß das Was, d. h. der Inhalt desselben, nicht durch ihn selbst gesetzt, sondern ein Vorgefundenes, in natürlichen Trieben, Bedürfnissen und dergl. Gegründetes ist. Allerdings muß im Einverständniß mit Kant gesagt werden, daß der Mensch in seinem Willen sich über allen jenen unmittelbaren Inhalt der Triebe u. s. f. erhaben und davon unabhängig weiß, allein dieß ist zunächst auch nur die negative oder formelle Freiheit; — indem ich das Andere meiner nur negire, so setze ich mich damit zu einem Einseitigen herab; ich weiß mich in mir wohl als unendlich, allein indem ich das Endliche von mir ausschließe, so bin ich zugleich auf dasselbe bezogen, denn ich bin das, was ich bin, nur durch jenes Ausschließen oder Negiren. Nur dadurch würde diese negative, formelle Freiheit zu einer

positiven, inhaltsvollen werden, wenn ich in dem mir gegenüberstehenden Andern, die Anschauung eines Meinigen hätte. Dazu aber gehörte, daß ich dasselbe wüßte als den Gedanken zu seiner Substanz habend, denn Ich und Denken sind eines und dasselbe. Dieß nun aber kann nach Kant, dem Denken und Wollen als schlechthin zweierlei gelten, nicht der Fall seyn, und zwar soll, wie erwähnt wurde, das Denken oder die Intelligenz unfähig seyn, das An-sich der Dinge und somit auch der Natur zu erkennen. Die Natur aber ist es, welche dem Willen als denselben bestimmend zunächst gegenüber steht.

§. 53.

Indem wir nun auf solche Weise uns wieder an das Erkennen verwiesen sehen, so frägt es sich, worauf sich die von Kant behauptete Endlichkeit desselben begründet? Das Denken soll nach Kant nur eine formelle Thätigkeit seyn; dieß ist es aber schon in so fern nicht als es schon von Kant als sich selbst bestimmend, synthetische Sätze a priori enthaltend anerkannt wird. Kant hat nun zwar den in dem gemeinen Bewußtseyn vorhandenen Gegensatz in diesem höheren Sinn aufgefaßt, daß nach ihm das Objective, überhaupt das Gedachte und das Subjective dagegen das Empfundene ist, allein zu-

gleich bleibt dieser Gegensatz noch unüberwunden, denn das Verlegen desselben in das Erkennende Subjekt kann nicht für eine wahrhafte Ueberwindung gelten; auch erklärt ja Kant selbst, wie wir gesehen haben, unser Erkennen oder die theoretische Vernunft ausdrücklich für endlich oder unfähig das Ding an sich zu erfassen. Damit ist dann aber auch die behauptete Unendlichkeit der praktischen Vernunft zu etwas Endlichem und blos Formellen herabgesetzt. Diese Unendlichkeit sollte darin bestehen, daß ich mich als von allem was als ein Anderes meines Denkens mir gegenüber steht unabhängig, und nur durch die Spontaneität des Denkens bestimmt weiß. Nun aber sahen wir wie dieß Denken nach Kant als das eine Bestandstück des Erkennens für sich als inhaltslos und seinen Inhalt erst durch das zweite Bestandstück des Erkennens nämlich das Empfinden erhaltend, gilt. Wird also von diesem Endlichen und auf bloße Erscheinung beschränktem Inhalt abgesehen, so bleibt dem reinen autonomischen Willen nichts übrig, als die leere Formel der Uebereinstimmung mit sich, und damit kömmt man nicht von der Stelle. Die kantsche Philosophie stellt sich somit auch in ihrer praktischen Gestalt als bloße Reflectionsphilosophie dar; das Sittliche wird in

ihr nicht gewußt als eine vorhandene Welt, die den Gedanken zu ihrer belebenden Seele hat, sondern als ein schlechthin mit dem Gegensatz behaftetes, und somit perennirendes Sollen.

§. 54.

Dasselbe gilt nun aber auch von der fichteschen Philosophie, die, wie früher bemerkt wurde, nichts Anderes als eine consequente Durchführung des durch Kant aufgestellten Princips des subjectiven Idealismus ist. Fichte hat in neuerer Zeit vornämlich die Forderung geltend gemacht, daß die Philosophie sich wesentlich als eine auf einem Princip beruhende Totalität, als ein organisches Ganze darstellen müsse, und es ist keine Frage, daß das formelle Verdienst, welches sich Fichte hierdurch erworben hat, sehr hoch angeschlagen werden muß. Dasjenige worum es bei der Philosophie überhaupt zu thun ist, das ist das Erkennen dessen, was da ist als einer Manifestation des Begriffs. Der Begriff aber ist die concrete Einheit der Entgegengesetzten, und um als solche gewußt zu werden, so ist es zunächst erforderlich, daß der Gegensatz selbst in seiner ganzen Schärfe und Strenge aufgefaßt und zum Bewußtseyn gebracht wird. Man könnte etwa meinen, schon das gewöhnliche empirische Bewußtseyn enthalte

diesen Gegensatz, in so fern hier nämlich das wissende Subject und der gewußte Gegenstand als selbständig einander gegenüber stehend betrachtet werden. Dieser Gegensatz gilt jedoch dem gewöhnlichen Bewußtseyn nicht als absolut, indem es nämlich annimmt, daß indem es sein Denken dem was da ist gemäß macht, es den zwischen ihm und dem Gegenstand bestehenden Unterschied aufzuheben vermöge. Anders verhält es sich mit dem kantisch-fichteschen subjectiven Idealismus. Diesem zufolge bin ich schlechthin auf den Kreis meiner Subjectivität, auf bloße Erscheinung beschränkt, und das Ding an sich bleibt dagegen für mich ein Fernes, ein Unzugängliches. Bei Fichte erscheint nun, wie gesagt, dieser Gegensatz in seiner ganzen Härte als Ich und das demselben gegenüberstehende Nicht-Ich. Hier ist dann aber auch zugleich der Punkt des Umschlagens, des so auf die Spitze getriebenen Gegensatzes, in sein Anderes. Das dem erkennenden Subject gegenüberstehende Ding an sich und eben so das Nicht-Ich, im Gegensatz gegen das Ich, ist in der That ein bloßer Schatten, ein sich selbst Aufhebendes, ein Nichtiges überhaupt. Indem so die eine Seite des Gegensatzes hinwegfällt, so ist der Gegensatz hiermit selbst aufgehoben, d. h. ideell gesetzt.

Als charakteristisch und zur Bestätigung dienend für das was so eben über die Haltlosigkeit und das Umschlagen des bis aufs Aeußerste getriebenen Gegensatzes bemerkt wurde, ist hier noch zu erwähnen, wie Fichte selbst in einer spätern Epoche *) dazu gekommen ist, sich über die Endlichkeit des subjectiv-idealistischen Standpunkts zu erheben, eine Erhebung welche indeß bei Fichte blos die Form der Empfindung und nicht die des freien Gedankens hat.

Die Erhebung des subjectiven Idealismus auf eine höhere Stufe hat nun überhaupt den Sinn einer fortgesetzten Bethätigung des Princips der Idealität und von der kantisch-fichteschen Philosophie ist, im Gegensatz mit der darüber verbreiteten gemeinen Vorstellung, daß sie zu idealistisch sey, zu behaupten, daß sie noch nicht idealistisch genug ist. Die Aufhebung jenes Gegensatzes hat dann näher die Gestalt, daß indem die denkende Betrachtung sich auf das von Kant sogenannte zweite Bestandstück des Erkennens, nämlich auf das in der Empfindung Vorhandene, Unmittelbare, somit das Natürliche überhaupt gewendet hat, dieses erkannt worden ist

*) Hierher gehören namentlich seine Vorlesungen über das seelige Leben.

als ein solches, das den Gedanken zu seiner innersten Wurzel hat, so daß es der Gedanke ist, wodurch jenes in der Empfindung vorhandene, oder das Natürliche das ist, was es ist, ohne daß es dazu noch weiter eines Dinges an sich, eines Nicht-Ich und dergleichen bedarf. Hiermit fällt dann auch die kantische Behauptung, daß wir mit unserem Erkennen blos auf Erscheinungen beschränkt sind, hinweg. Die unmittelbaren Dinge sind und bleiben zwar Erscheinungen, allein dieß ist ihre eigne Natur, außerdem ist aber auch zugleich das der Erscheinung zum Grunde Liegende in seiner positiven und concreten Gestalt, nämlich der Gedanke, Gegenstand unseres Bewußtseyns, der, indem er unser Eigenstes und Innerstes ist, zugleich als absoluter, göttlicher Gedanke, die Sache selbst, das schlechthin an und für sich Selbstständige und auf sich Beruhende ist.

§. 55.

Das Verdienst auf wissenschaftliche Weise die Schranken des subjectiven Idealismus durchbrochen und die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven zum Bewußtseyn gebracht zu haben gebührt Schelling. Man hat von Seiten des abstracten Verstandes diesem vielfältig den Vorwurf gemacht, daß er den

Spinozismus wieder hervorgesucht habe. Von einer so großen Oberflächlichkeit in der Auffassung des Eigenthümlichen verschiedener philosophischer Systeme ein solcher Vorwurf nun auch zeugt, so liegt doch zunächst allerdings das Richtige darin, daß in der schellingschen Philosophie, die philosophische Idee uns zuerst wieder begegnet, so wie dieselbe aus der durch ihre eigene Dialectik gesetzten Verendlichung wieder zu sich gekommen und mit Bewußtseyn in ihrer Unendlichkeit erfaßt worden ist. Nur muß dem zugleich hinzugefügt werden, daß es sich hier keineswegeſ um ein bloßes Wiederhervorrufen einer bereits dageweſenen Form der Idee, sondern um das Erfassen derselben in einer concreteren Gestalt handelt, wie sich dieß am deutlichsten darin zeigt, das Schelling nicht bei der starren und formlosen spinozistischen Substanz stehen geblieben, sondern dazu fortgeschritten ist, das Absolute darzustellen als das Princip der Form in sich enthaltend, welcher Bestimmung gemäß er das Schöne, so wie es im Kunstwerk erscheint, als die höchste Weise des Daseyns der Idee bezeichnet. Hiermit ist dann aber auch der Mangel der schellingschen Auffassung der Idee ausgesprochen, welcher kurz so angegeben werden kann, das die Idee das Moment des Unter-

schiedes hier nur erst auf eine unmittelbare Weise in sich enthält. Dieser Mangel zeigt sich dann näher darin, daß während Schelling seinem Standpunkt gemäß die philosophische Erkenntniß der Natur mächtig gefördert und nach dieser Seite das Daseyn und die Gegenwart der speculativen Idee mit freiem Bewußtseyn verkündigt hat, er rücksichtlich des Sittlichen entweder innerhalb der Schranken des fichteschen Idealismus stehen geblieben, oder wo er über dieselben hinausgegangen, das Sittliche in der entgegengesetzt einseitigen Gestalt eines blos Seyenden oder Natürlichen aufgefaßt hat, aus welchem Grunde dann auch in dieser Darstellung von der schellingschen Auffassung des Sittlichen nicht weiter zu handeln ist.

§. 56.

Werfen wir nach der bisherigen Erörterung noch einen Blick auf die kantisch-fichtesche Philosophie zurück, so können wir sagen, daß dieser subjective Idealismus überhaupt den Uebergang vom Empirismus zur eigentlich speculativen Philosophie bildete, und daß der Empirismus in ihm sein Höchstes und damit zugleich sein Ende erreicht hat. — Von besonderem Interesse ist es dabei zu erwägen, wie das Verhältniß des Sittlichen zum Religiösen, bei Kant und Fichte

gerade das Umgekehrte von dem ist, was wir bei Spinoza gesehen haben. Indem nach diesem Gott allein ist, so hat dann auch das Sittliche hier den Charakter eines schlechthin Seyenden und Recht und Macht erscheinen auf diesem Standpunkt als identisch. Dahingegen ist nach Kant Gott nur ein Postulat unserer praktischen Vernunft und das Sittliche hat hier nur den Werth eines absoluten Sollens. Indem dann endlich durch Fichte Gott selbst ausdrücklich als das Sittengesetz oder die moralische Weltordnung aufgefaßt worden ist, so stehen wir hiermit am Schluß dieser historischen Betrachtung der Entwickelung der sittlichen Idee. Wenn nämlich das Sittliche gewußt wird als das Absolute selbst, so ist dieß zwar einerseits die höchste und letzte Gestalt, in der dasselbe für das Bewußtseyn auftreten kann, und es fällt dieß mit der früher erwähnten Weise des unmittelbaren Bewußtseyns, wonach der Inhalt der sittlichen Welt als in dem Willen Gottes begründet erscheint, zusammen, allein zugleich zeigt sich hier auch das Mangelhafte dieses Standpunktes. Das Absolute nämlich, als Sittengesetz oder moralische Weltordnung ist um deswillen noch nicht das wofür es ausgegeben wird, nämlich wahrhaft absolut, der lebendige, gegen-

wärtige Gott, weil es nicht gewußt wird als unendliches Selbstbewußtseyn, d. h. als dasjenige Wissen, das in dem Anderen seiner schlechthin die Anschauung seiner selbst hat. Dieß ist nur da der Fall, wo Gott als Geist aufgefaßt wird; der Geist ist gegenwärtig in seiner Gemeinde, und hat in ihr, die Anschauung und das Bewußtseyn seiner selbst. Anders verhält es sich, wenn Gott als das bloße Sittengesetz gewußt wird; dieses steht dem Bewußtseyn gegenüber als ein solches, das durch dasselbe erst realisirt werden soll, somit ist es noch ein Einseitiges, dessen Wirklichkeit nur erst eine sollende und noch nicht eine wahrhaft seyende ist. Wir können dieß auch so aussprechen, daß dem Absoluten indem es als bloßes Sittengesetz aufgefaßt wird, noch das Moment der unendlichen Reflexion in sich abgeht. Das Sittengesetz ist nicht der persönliche selbstbewußte Gott; das Moment des Sichwissens fällt hier nur erst auf die Seite des endlichen Bewußtseyns, welches dann gleichfalls nur erst abstractes Selbstbewußtseyn ist, so nämlich, daß es sich noch nicht als wahrhafte Totalität weiß. Es wurde vorher angeführt, wie der Standpunkt, wo das Sittengesetz als das Absolute gewußt wird mit jener Weise des sittlichen Bewußtseyns zusam-

menfällt, wo der Inhalt der sittlichen Welt als Manifestation des göttlichen Willens aufgefaßt wird. Dem muß nunmehr aber noch hinzugefügt werden, daß diese religiöse Betrachtungsweise des Sittlichen in so fern höher stehet als die kantisch-fichtesche, als nach ihr es nicht bei der abstracten Gegenwart des göttlichen Willens als Sittengesetz, moralische Weltordnung ꝛc. ꝛc. bleibt, dessen Realisirung und Bestimmung der subjectiven Thätigkeit des Individuums anheim fällt, sondern der bestimmte Inhalt des sittlichen Universums, als Familienpietät, Staatsgesetz, allgemeine Sitte u. s. f., als Daseyn des göttlichen Willens gewußt wird. Nun aber sahen wir auch bereits, warum das Bewußtseyn bei diesem unmittelbaren Wissen des Sittlichen nicht stehen bleibt; es ist nämlich darum zu thun, das sittliche Universum, dieses Daseyn des göttlichen Willens zu begreifen, sich denkend in dasselbe zu finden, und so als ein wahrhaft Eigenes des Geistes zu wissen. Dieß Bedürfniß ist es nun, um dessen Befriedigung es sich sowohl bei aller reflectirenden als auch bei der eigentlich philosophischen Beschäftigung mit dem Sittlichen handelt, und wir haben nunmehr die Entwickelung des wissenschaftlich sittlichen Bewußtseyns bis auf den Punkt verfolgt, wo das gedach-

dachte Sittliche, das Sittengesetz, als das Absolute, d. h. als Gott selbst aufgefaßt ist. Zugleich haben wir aber auch gesehen, mit welchem Mangel diese Auffassung des Sittlichen noch behaftet ist, mit diesem nämlich, daß das Sittliche nur noch als absolutes Sollen und nicht eben so auch als absolutes Seyn erscheint. Diese Einheit von Sollen und Seyn, von Subject und Substanz, ist die sich selbst wissende absolute, göttliche Idee, welche wie gleich zu Anfang dieser Darstellung erwähnt wurde, es ist, aus welcher wir das sittliche Universum abzuleiten, und auf deren Standpunkt wir uns zu stellen haben, wenn es uns um eine begreifende Erkenntniß des Inhalts der sittlichen Welt zu thun ist.

§. 57.

Was nach der bisherigen historischen Betrachtung der Entwickelung der sittlichen Idee und des Erfassens derselben in wissenschaftlicher Gestalt noch übrig bleibt, das ist eine kurze Deduction des Begriffs der Sittlichkeit in seiner von der bisher betrachteten historischen Complication befreiten, rein gedankenmäßigen Gestalt und eine summarische Angabe der nächsten Bedingungen, die jener Begriff in sich enthält.

Von der kantisch-fichteschen Auffassung des

Sittlichen sahen wir, wie hier zwar das Bewußtseyn der Unendlichkeit wieder hervorgetreten ist, in so fern nämlich das freie Denken, die sich selbst bestimmende, autonomische Vernunft als Princip der Sittlichkeit dargestellt worden ist, wie indeß diese Unendlichkeit der practischen Vernunft um der gleichzeitig behaupteten Endlichkeit der theoretischen Vernunft willen, auch wieder zu etwas bloß Formellem und Einseitigen herabsinkt. Diese Einseitigkeit des subjectiven Idealismus rücksichtlich des Ethischen zeigte sich uns näher in dem hier noch fest gehaltenen Gegensatz zwischen dem was da ist und dem was seyn soll, wodurch trotz der behaupteten Gegenwart des Unendlichen für die practische Vernunft das Vernünftige wieder zu einem Jenseitigen und Dereinstigen herabgesetzt wird. Nun aber wurde auch bereits gezeigt, wie das Vernünftige nicht bloß ein ohnmächtiges Sollen, sondern als das schlechthin Sollende auch das schlechthin Seyende und somit absolut Gegenwärtige ist. So ist es die Idee, die lebendige, göttliche Idee und die Philosophie ist das Bewußtseyn derselben in der Weise des Gedankens. Wenn die kantisch-fichtesche Philosophie als subjectiver Idealismus bezeichnet wurde, so können wir dage-

gen, in so fern es um einen Namen für die die concrete Idee als das Absolute wissende Philosophie zu thun ist, diese als absoluten Idealismus bezeichnen. Indem wir uns nunmehr dazu wenden, die Hauptbestimmungen, welche in der Idee der Sittlichkeit enthalten sind, im Sinne dieses absoluten Idealismus zu betrachten, so erinnern wir uns zunächst daran, wie früher festgestellt wurde die philosophische Ethik betrachte ihren Gegenstand nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalte nach als bestimmt durch den Gedanken. Dieß können wir nach der bisherigen Auseinandersetzung auch so ausdrücken, daß wir sagen, die philosophische Ethik habe das Sittliche als Idee zu ihrem Gegenstande. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß dieß nicht so gedeutet werden darf, als solle hiermit das Sittliche als ein bloß Gedachtes im gemeinen Sinne des Worts, oder weiter als ein sogenanntes Ideal, welches als solches nicht zugleich wirklich ist, dargestellt werden. Dieß wäre im kantisch-fichteschen Sinne gesprochen. Die Idee ist, wie wir gesehen haben, nicht nur das schlechthin Subjective, sondern eben so schlechthin auch das Objective und Seyende, und die Einheit und Wahrheit dieser beiden. So wird dann also auch

das Sittliche, indem es als Idee aufgefaßt wird, gewußt als eben so schlechthin seyn sollend als schlechthin seyend.

§. 58.

Weiter ist nun aber auch das Sittliche nicht die Idee oder das Absolute überhaupt, sondern die Idee in einer bestimmten Gestalt, eine bestimmte Manifestation der Idee. Es ist somit darum zu thun, die Idee der Sittlichkeit als in der allgemeinen Idee begründet, nachzuweisen. Die Idee ist als das wahrhaft Allgemeine zugleich die Totalität alles Besondern, und zwar muß dieses Allgemeine aufgefaßt werden als sich selbst besondernd, denn sonst hätten wir an ihm ein blos Gemeinschaftliches, diese Reflectionsallgemeinheit, bei welcher das Besondere und dann weiter das Einzelne die Grundlage bildet und welches blos durch unser subjectives Denken zur Form der Allgemeinheit erhoben wird. Von so etwas kann hier nicht mehr die Rede seyn. Indem nun aber die Idee das Allgemeine ist, welches zugleich das Princip der Besonderung in sich enthält, so haben wir dieselbe hiermit als Prozeß oder Thätigkeit, und der Sinn dieser Thätigkeit ist überhaupt das Hervorbilden des Unterschiedes, das Setzen des Besonderen, welches die Idee zunächst nur an sich ist. So

nun aber in dieser ersten Gestalt als das unendlich Subjective und den Unterschied nur erst an sich in sich enthaltend, so nämlich, daß die Unterschiede noch nicht frei für sich entlassen sind, ist die Idee dasjenige, was wir in der philosophischen Sprache den Begriff nennen. Der Begriff gilt gewöhnlich für etwas Subjectives, und dieß ist er auch in dem so eben erläuterten Sinn, nicht aber in dem, als ob das Gegenständliche, überhaupt die Sache, als ein davon Unabhängiges demselben gegenüber stände, und er nur unserm subjectiven Denken angehörig wäre. Der Begriff ist seiner Wahrheit nach zugleich das Innere, die Seele der Sache, dessen was da ist überhaupt, und dem entspricht dann auch jene andere mit der zuerst erwähnten Vorstellung in Widerspruch stehende Annahme unseres gewöhnlichen Bewußtseyns, daß wir, um die Dinge in ihrer Wesentlichkeit zu erfassen (so wie sie an sich sind), über dieselben nachdenken müssen.

Dieß betrifft also die erste Gestalt unter der sich uns die Idee darstellt, nämlich als unendliche Thätigkeit, unendliches Leben in sich, und so ist sie der Begriff, das zweite ist denn, daß der Begriff sich entfaltet, sich zur Objectivität entläßt. Begriff und Objectivität verhalten sich

zu einander wie Seele und Leib. Beide bilden zusammen Ein Ganzes, Eine Totalität und diese Totalität ist dann eben die Idee, und zwar zunächst die logische Idee, gleichsam Gott in seiner Ewigkeit. Diese logische Idee nun ist der absolute Grund von allem was da ist, allein sie ist nicht wie die spinozistische Substanz dieser starre Abgrund, in welchem alles Endliche nur als ein Vergehendes und Haltloses sich erweist, sondern sie ist zugleich unendliche Subjectivität, und als solche ist sie die Entäußerung ihrer zu einem Anderen ihrer selbst, welches Andere, als die Seite des Unterschiedes enthaltend, sich als Natur und als Geist, und zwar näher als endlicher, als erschaffener Geist darstellt. Gott erscheint so überhaupt als Erschaffer der Welt.

§. 59.

Hier ist es nun, wo das Sittliche seine Stelle hat; Natur und Geist haben dieß mit einander gemein, daß beide ein Daseyn der absoluten, göttlichen Idee sind. Beide sind dann aber auch wesentlich von einander unterschieden, worunter zunächst so viel zu verstehen ist, daß der Geist nicht blos ein Höheres ist als die Natur, sondern auch ein Anders, d. h. daß beide nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ von einan-

der unterschieden sind. Es entsteht nun sogleich die Frage nach der Bestimmtheit dieses Unterschiedes, und wir können diese Frage im Allgemeinen dahin beantworten, daß wir sagen, die Natur sey das Daseyn der Idee unter der Form der Realität, der Geist hingegen das Daseyn derselben göttlichen Idee unter der Form der Idealität. Realität und Idealität dies sind ein Paar Bestimmungen, welche der abstrahirende Verstand als einander gegenseitig ausschließend zu betrachten pflegt; daraus indeß, daß hier gesagt wurde die allgemeine logische Idee stelle sich als Natur und als Geist, unter dieser gedoppelten Form dar, ist schon zu entnehmen, daß der Gegensatz von Realität und Idealität nicht ein fester und letzter seyn kann. Natur und Geist sind zwar von einander unterschieden, und wie vorher bemerkt wurde, wesentlich unterschieden, allein eben so wesentlich sind beide auch auf einander bezogen und zwar kann diese Beziehung überhaupt so bezeichnet werden, daß wir sagen, der Geist sey die Wahrheit der Natur. Um über diesen Ausspruch uns zu verständigen, müssen wir das Eigenthümliche der Natur zunächst noch etwas näher betrachten. Die Natur hat zwar die Idee zu ihrem Grunde, sie ist ein Werk Gottes, allein sie ist die Idee im Elemente der Aeußerlichkeit. Die

Natur ist nicht nur dem Geiste äußerlich, sondern auch sich selbst. Diese nächste Beziehung der Natur auf den Geist, demselben äußerlich zu seyn, macht ihre eigenthümliche Bestimmung aus. Dem entspricht dann auch unsere gewöhnliche Vorstellung von der Natur. Wir wissen, daß das Natürliche überhaupt im Raume und in der Zeit ist; Raum und Zeit aber sind die allgemeinen Formen des Sinnlichen oder des Natürlichen. Alles was im Raume ist, ist außer einander ins Unendliche hinaus und ins Unendliche hinein. Eben so ist es mit der Zeit. Indem ich jetzt spreche, so ist dieß Jetzt schon vergangen, die verschiedenen Jetzt sind nach einander. Diesen selben Charakter der Aeußerlichkeit finden wir dann auch bei den concretern Gestaltungen der Natur; so zunächst bei der Materie, und selbst auf der höchsten Stufe der Natur, im animalischen Leben nämlich, ist diese Aeußerlichkeit noch nicht überwunden. Das Thier als empfindend ist zwar in sich reflectirt, überhaupt Subjectivität, allein diese Subjectivität ist noch in einen Körper versenkt und nicht frei für sich.

§. 60.

Diese Bestimmtheit der Natur nun ist es, welche dasjenige ausmacht, was man gewöhnlich

Realität zu nennen pflegt. In so fern dann die Unterschiede des Natürlichen auch auf einander bezogen sind, so ist dieß Bezogenseyn wesentlich in der Weise der Nothwendigkeit. Wenn wir einen Inhalt als nothwendig bezeichnen, so sind die Bestimmungen dieses Inhalts von der Art, daß das Seyen der einen schlechthin bedingt ist durch das Seyen der anderen. So aber verhält es sich mit den Naturexistenzen. Die ganze Natur ist der Nothwendigkeit unterworfen, so auch das Höchste der Natur, das Leben. Die thierische Seele ist noch eins mit der Bestimmtheit ihres Triebes, ihrer Empfindung ꝛc. Die Seele ist hier nicht frei von der Bestimmtheit, und sie ist immer auf solche unmittelbare Weise determinirt: die Idealität ist somit im Thiere nur erst auf eine beschränkte Weise vorhanden. Der Mensch hingegen trennt seine Empfindung, seinen Trieb von sich ab, indem er denkt und stellt sich darüber. Die Natur ist so zwar ein Daseyn der Idee, allein dieß Daseyn der Idee ist nur erst unmittelbares, äußerliches Daseyn, oder was dasselbe ist, der freie Begriff kömmt in der Natur als solcher nicht zur Existenz. Hieraus ergiebt sich nun die Grundbestimmung des Geistes. Der Geist wurde vorher die Wahrheit der Natur genannt; Wahrheit aber heißt über-

haupt Uebereinstimmung des Begriffs und der Realität. Diese Uebereinstimmung kommt in der Natur nicht zu Stande, wohl aber im Geiste. Der Geist ist an sich die Idee und diesem seinen Ansichseyn ist sein Daseyn, seine Realität entsprechend, d. h. dieses Daseyn ist selbst ein ideelles Daseyn.

§. 61.

Während nun in dem so eben erwähnten Sinne die Idealität die Grundbestimmung des Geistes ausmacht, so kann dagegen die Realität als Grundbestimmung der Natur bezeichnet werden. Die Natur stellt sich so dar als ein mannigfaltiges Auseinander; im Geiste ist dagegen aller jener Selbstständigkeit ein Ende gemacht, so daß diese scheinbar selbstständigen Gestaltungen jetzt zu ihrer Wahrheit zurückgeführt und hiermit herunter gesetzt sind zu bloßen Momenten eines Anderen. — Auch schon in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn präsentirt sich der Geist dem gemäß. Der Geist hat Vorstellungen; diese nun bilden einen mannigfaltigen Inhalt, der jedoch sein Bestehen nicht in der Weise eines selbstständigen Außer- und Nebeneinander, sondern in der Art hat, daß derselbe schlechthin von der Einheit des Ich durchdrungen ist. Die Philosophie des Geistes zeigt dann, daß diese Idealität durchaus und schlechthin die

Bestimmung des Geistes ist, und nicht nur der Vorstellung, dieser bestimmten Weise des geistigen Seyns zum Grunde liegt.

Diese Vergleichung zwischen Natur und Geist ist zunächst unser subjectives Thun; das Weitere ist dann, daß diese Bestimmung des Geistes selbst objectiv ist. Der Geist ist die Idealität der Natur überhaupt. Die Idealität aber ist nothwendig Idealität von Etwas, und dieses Etwas ist hier zunächst die Natur. Der Geist hat somit die Natur schlechthin zu seiner Voraussetzung; dieß darf indeß nicht so mißverstanden werden, als bilde die Natur die positive Grundlage des Geistes, vielmehr ist der Geist nur Geist, in so weit er die Natur, dieses an sich Negative (des ἐκ ὀν) als negiert und überwunden in sich enthält. Weiter ist dann aber der Geist nicht blos abstracte Idealität, welche als solche in sich prozeßlos ist, sondern er ist der existirende Begriff, und somit schlechthin concret und prozessirend. Das Resultat aber dieses Prozesses ist er selbst, und es ergiebt sich so als weitere Bestimmung des Geistes, daß er seine eigene That ist, wogegen die Natur das was sie ist auf unmittelbare Weise ist. —

§. 62.

Wenden wir uns nunmehr nach dieser Fest-

stellung des Verhältnisses des Geistes zur Natur, zur nähern Betrachtung der innern Gliederung des Geistes, so ist rücksichtlich unseres Gegenstandes zu bemerken, daß dieser, das Sittliche, nicht der Geist überhaupt, sondern der Geist unter einer bestimmten Gestalt ist. Der Geist ist, wie alles Vernünftige, wesentlich eine Totalität und zwar ist er als solche Darstellung der Idee. Wir erhalten so eine dreifache Gestaltung des Geistes, nämlich 1) den subjectiven, 2) den objectiven und 3) den absoluten Geist. —

Der subjective Geist ist überhaupt der Geist so wie er an sich ist, oder, was dasselbe sagen will, der Geist nur erst in seinem Begriff. So nun ist der Geist zunächst natürlicher Geist, denn die Natur ist die nur an sich seyende, oder die unmittelbare Idee. Als Grundbestimmung der Natur aber haben wir die Aeußerlichkeit erkannt, und somit ist dann die Bestimmtheit des unmittelbaren oder des natürlichen Geistes wesentlich äußerliche Bestimmtheit. Dem entspricht dann auch dasjenige was sich von der Naturbestimmtheit des Geistes in der gewöhnlichen Vorstellung findet. Hier erscheint nämlich der Geist zunächst als eine Mannigfaltigkeit solcher auf seinen Zusammenhang mit

der Natur bezüglicher Bestimmungen, wie z. B. die durch Klima und sonstige Oertlichkeit bestimmte Racenverschiedenheit, der auf der physischen Organisation der Einzelnen beruhende Unterschied der Geschlechter und der Temperamente, die verschiedenen Zustände des Wachens, Schlafens, Träumens u. s. f. — Weiter ist dann aber auch dieß in unserer Vorstellung, daß es bei diesem natürlichen Bestimmtseyn des Geistes nicht sein Bewenden haben kann, sondern daß er, um seinen Beruf zu erfüllen, der Bildung und Erziehung bedarf. Damit aber ist ausgesprochen, daß der Geist als unmittelbarer Geist nicht in seiner Wahrheit ist, oder mit andern Worten, daß der Geist, als natürlicher Geist, einen Widerspruch in sich enthält, welcher aufgehoben werden muß. Die Darstellung der Aufhebung dieses Widerspruchs, welche Aufhebung dann auch als ein Zusichkommen des Geistes aufgefaßt werden kann, bildet den Inhalt der Philosophie des subjectiven Geistes, einer Disciplin, die überhaupt als Anthropologie und Psychologie bezeichnet zu werden pflegt. —

Als Resultat des Prozesses seiner Befreiung von der Unmittelbarkeit oder Natürlichkeit, womit der Geist als subjectiver Geist zunächst behaftet ist, stellt derselbe sich letzlich, noch in-

nerhalb der Sphäre der Subjectivität, in der gedoppelten Gestalt als theoretischer und als practischer Geist, oder als Intelligenz und als Wille dar. Als Intelligenz steht der Geist einer gegenständlichen Welt gegenüber und zwar so, daß er die unendliche Gewißheit hat, daß diese gegenständliche Welt nicht eine ihm fremde, sondern eine solche ist, in die er als eine seinige sich zu finden vermag. Mit dieser Gewißheit geht dann der Geist daran die Rinde, welche das Innre der ihm gegenüberstehenden Welt zunächst seinem Blick verbirgt zu durchdringen, und dieß ist überhaupt der Prozeß des Erkennens, der theoretische Prozeß des Geistes. Das Resultat aber dieses theoretischen Prozesses ist dann dieß, daß der Geist der seinen Inhalt zunächst als eine vorgefundene Welt sich gegenüber hatte, nunmehr die Bestimmtheit weiß als die seinige und so als sich selbst bestimmend ist er der praktische Geist, dessen Prozeß gerade das Umgekehrte von dem des theoretischen Geistes ist. Der praktische Geist nämlich, oder der Wille, indem er sich selbst bestimmt, oder was dasselbe ist, indem er sich Zwecke setzt, geht darauf aus diese Zwecke die zunächst nur ein Inneres, ein Subjectives sind, zu realisiren, sie in die Form der Objectivität zu übersetzen

und die vorgefundne Welt gilt ihm jetzt als ein an sich Nichtiges, als ein bloßes Material zur Realisirung seiner Zwecke.

§. 63.

Diese Zwecke sind nun überhaupt, ihrem wahren Gehalt nach nichts Anderes als die Bestimmungen der Idee und das System dieser Bestimmungen; allein der Wille, so wie er sich uns hier zunächst ergeben hat, nämlich als zweite Form des subjectiven Geistes, der Intelligenz gegenüber, ist noch nicht der wahrhafte, d. h. der denkende Wille, oder der Wille als Idee, sondern nur erst der unmittelbare oder der natürliche Wille. Wenn nun vorher gesagt wurde, das Thun des Willens sey überhaupt dieß sich zu objectiviren, zu welchem Ende er die vorgefundne unmittelbare Welt, als ein an sich Negatives zu negiren und als Material zur Realisirung seiner Zwecke zu verbrauchen hat, so gilt dieß vor allen Dingen von ihm selbst in seiner Unmittelbarkeit. Als Intelligenz macht, wie vorher bemerkt wurde, der Geist das ihm gegenüberstehende Unmittelbare zu einem Seinigen, setzt sich mit demselben als identisch und läßt dasselbe übrigens seinem Inhalte nach unverändert, denn dieß ist die allgemeine Voraussetzung der Intelligenz.

So nun aber ist der Geist jetzt selbst, als Resultat seines eignen Prozesses, wieder in der Form der Unmittelbarkeit, eine Unmittelbarkeit, welche indeß nicht mit der zuerst erwähnten verwechselt werden darf. Jene erste Unmittelbarkeit erschien als Naturbestimmtheit der Seele, so wie diese noch versenkt ist und verlohren, in ihre Leiblichkeit. Weiter ist dann aber der Geist auch Reflexion in sich, Unterscheiden seiner von seinem unmittelbaren Seyen und so ist es zunächst Bewußtseyn und in entwickelterer Gestalt, Geist als solcher, bewußte Seele. Von dieser aber, oder dem Geist als solchem, sahen wir, wie er in der gedoppelten Gestalt, als Intelligenz und Wille sich darstellt; beide sind an sich identisch und der fernere Prozeß des Geistes ist das Setzen dieses an sich seyenden, d. h. im Begriffe des Geistes liegenden Identität, welches dann zugleich die Befreiung des eben um jener Trennung willen zunächst noch endlichen Geistes ist. So viel nur zur Erläuterung des Satzes, daß das Wollen, so wie es zunächst in der Sphäre des subjectiven Geistes erscheint, noch unmittelbarer, oder natürlicher Wille ist. —

Dieser unmittelbare Wille ist nun näher betrachtet dasjenige, was als practisches Gefühl, oder als Herz, bezeichnet zu werden pflegt. —

Der

Der Trieb des Herzens aber ist überhaupt der sich aufzuschließen und auf solche Weise sich gegenständlich zu werden. Dazu gehört, daß es aus dem dumpfen Insichseyn worin es zunächst befangen ist, herausgeht, seinen Inhalt sich gegenüberstellt und dann auf diesen sich so bezieht, daß es denselben sich als Zwecke vorsetzt, die es zu realisiren strebt. So haben wir dann den Willen in der Gestalt der Differenz und die beiden Seiten des Unterschiedes sind, einerseits die Triebe, Neigungen u. s. f. und andererseits der Wille als in sich reflectirt, welche Gestalt des Willens auch als Willkühr bezeichnet werden kann. Wille und Willkühr pflegen häufig mit einander verwechselt zu werden; letztere ist jedoch nur der formelle Wille. — Dieser formelle Wille nun hat zunächst zu seinem Inhalt jene Mannigfaltigkeit natürlicher Bestimmungen, welche vorher als Triebe, Neigungen, Bedürfnisse ꝛc. ꝛc. bezeichnet wurden. Dasjenige aber worum es demselben letztlich zu thun ist, dieß ist nicht diese oder jene vorgefundne Bestimmtheit, sondern die durch ihn, der wesentlich Denken ist, gesetzte Bestimmtheit überhaupt, oder im Allgemeinen. Diese Bestimmtheit im Allgemeinen ist dann näher betrachtet nichts Anderes als die Bestimmtheit des Allgemeinen und dieß

ist der Begriff. So haben wir nunmehr den Willen der sich selbst in seiner Allgemeinheit will und dieß ist überhaupt die Grundbestimmung des freien Willens.

§. 64.

Hiermit stehen wir nun am Uebergang zur zweiten der früher genannten Hauptformen des Geistes, nämlich zur Sphäre des objectiven Geistes, welche dasselbe ist was bisher als die sittliche Welt bezeichnet wurde. Diese sittliche Welt nun unterscheidet sich wesentlich von der natürlichen dadurch, daß ihr Inhalt gewußt wird als ein Eignes, als eine Heimath des Geistes, wogegen der Geist, in so fern die Natur das ihn Bestimmende ist, als im Zustande der Gewalt und der Entfremdung von sich selbst befindlich, betrachtet werden muß. — Indem nun die sittliche Welt als die Heimath des Geistes bezeichnet wird, so haben wir dieselbe vor uns als eine vorhandne und fertige, als Resultat des Prozesses des objectiven Geistes, und dieß theoretische Verhalten zu derselben ist, wie demnächst zu bemerken ist, wesentlich religiöser, und in andrer Hinsicht philosophischer Art. — Zunächst verweilen wir indeß noch etwas bei Betrachtung der sittlichen Welt in ihrem Werden, welches Werden sich als eine Entfaltung

des Begriffs des objectiven Geistes darstellt. Dieser Begriff des objectiven Geistes ist überhaupt der Wille und zwar der denkende oder der vernünftige Wille. — Man pflegt bekanntlich Denken und Wollen häufig einander entgegen zu setzen und demgemäß den Willen als ein selbstständiges Vermögen für sich zu betrachten, ja man geht wohl gar so weit, das Denken als dem guten Willen schädlich zu bezeichnen. — Diese Entgegensetzung ist indeß wie aus der frühern Erörterung hierüber erhellt, durchaus nichtig und zu höchst verderblichen Consequenzen führend. Der wahrhaft gute Wille ist der denkende Wille, d. h. der Wille der das Allgemeine, oder den Begriff zu seinem Gegenstande hat. Daß dieß Allgemeine nicht das abstract Allgemeine ist, versteht sich von selbst. Dieß abstract Allgemeine ist allerdings das wofür er von Seiten des Herzens und des Gemüths ausgegeben wird, etwas Todtes und Kaltes, nur darf man nicht meinen das rechte Leben bestehe darin, daß man auf das Denken überhaupt verzichtet, denn damit verzichtet man auf das was den Menschen zum Menschen macht und ihn vom Thiere unterscheidet. Empfindend überhaupt ist auch das Thier und menschlich ist die Empfindung nur dadurch daß

dieselbe zugleich ein Bewußtseyn des Allgemeinen, des Uebersinnlichen ist. Was dem bloßen Herzen, als solchem, noch fehlt, kann demzufolge was früher in dieser Hinsicht bemerkt wurde, überhaupt als das Wissen bezeichnet werden. Das Herz ist nur erst das blinde Wollen, d. h. es weiß nicht was er will, und damit es zu dieser Aufklärung über sich gelange, dazu bedarf es der Bildung, d. h. der Erhebung dessen was den Inhalt jenes unmittelbar bestimmten Wollens ausmacht zur Form der Allgemeinheit und des Gedankens. —

§. 65.

Hierauf bezieht sich nun auch die so oft verhandelte Frage, ob der Mensch und näher das menschliche Herz von Natur gut sey oder böse. — Diese Frage muß bejaht und auch verneint werden. Bejaht muß sie werden, in so fern das Herz an sich gut, d. h. der göttlichen Idee gemäß, oder vielmehr selbst ein Daseyn der göttlichen Idee ist. In diesem Sinne sagt man dann auch, und mit Recht, alles Große, Edle und Schöne habe sein Ursprung im menschlichen Herzen. Verneint muß dann aber auch zugleich die vorher erwähnte Frage werden, in so fern es gerade das Eigenthümliche und der Beruf des Menschen ist, das was er an sich

ist auch für sich zu seyn. Der Mensch ist somit böse und zwar ursprünglich böse zu nennen, in so fern er, seinem Beruf zuwider, in seinem bloßen Ansichseyn, d. h. in seiner Natürlichkeit verharrt. Von der Natur als solcher kann man übrigens eigentlich nicht sagen, daß sie böse sey, denn sie ist das was sie seyn soll. Böse ist die Natur erst in der Sphäre des Geistigen und in so fern der Geist in der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit verharrt. Dieses Böseseyn des Menschen von seiner Geburt an, ist dasjenige was in der kirchlichen Sprache mit dem Namen der Erbsünde bezeichnet wird. Die Aufklärung und der abstracte Verstand haben dann diese tiefe Lehren der Kirche verworfen und an deren Stelle die entgegengesetzte Lehre gesetzt, nämlich die, daß Alles, und somit auch der Mensch, gut sey, so wie es aus den Händen der Natur hervorgeht. Das Berechtigte in dieser neuern Ansicht, können wir jetzt mit Beziehung auf dasjenige was in dieser Hinsicht früher schon verhandelt wurde (§. 48. S. 162), als das Bewußtseyn der unendlichen Subjectivität oder des unendlichen Beisichseyns bezeichnen, wogegen der Mensch, nach einer äußerlichen und einseitigen Auffassung der Lehre von der Erbsünde vorgestellt wird als in seinem In-

nerſten, in ſeinem Willen behaftet mit einem Fremdartigen, von außen (nämlich durch das Thun des erſten Menſchen) auf ihn Uebertragenem. So äußerlich aufgefaßt ſteht allerdings die Lehre von der Erbſünde im Widerſpruch mit der im Begriff der Freiheit enthaltnen Beſtimmung, in ſeinem Willen ſchlechthin nicht durch ein Anderes ſeiner bedingt zu ſeyn. Dieß nicht bedingt ſeyn durch Anderes iſt übrigens nur eines der im Begriff der Freiheit enthaltnen Momente, welches die Grundlage von demjenigen ausmacht, was früher als formelle Freiheit bezeichnet wurde. Uebrigens iſt auch dieſe formelle Freiheit nur, in ſo fern der Wille, der zunächſt als practiſches Gefühl, als Herz ꝛc. ſich darſtellt, aus ſeinem unmittelbaren Beſtimmtſeyn ſich in ſich reflectirt, und hiermit haben wir daſſelbe was in der vermeintlich mit der Freiheit des Menſchen unverträglichen Lehre von der Erbſünde enthalten iſt, dieß nämlich, daß der Menſch in ſeiner Unmittelbarkeit nicht das iſt was er ſeyn ſoll. — Ferner bleibt dann aber auch die religiöſe Lehre von der Freiheit des Menſchen nicht bei der blos negativen Behauptung von der urſprünglichen Sündhaftigkeit des Menſchen ſtehen, noch begnügt ſie ſich mit der blos formellen Freiheit, wonach der Menſch

vorgestellt wird als auf dem Standpunkt der Wahl zwischen Gutem und Bösen, sondern sie enthält zugleich mit der Lehre vom Sündenfall, auch die Lehre von der Erlösung. Der Inhalt dieses christlichen Grunddogmas (§. 31. und 35.) ist bekanntlich *der*, daß Gott dadurch daß er Mensch geworden, den Menschen zu sich erhoben und von der in der Sünde begründeten Endlichkeit befreit habe, welches dann erst die wahrhaft inhaltsvolle, concrete Freiheit ist. In dem Verhalten zu Gott nämlich, als dem offenbaren, dem christlichen Gott, ist der Mensch bei sich im intensiven Sinne des Wortes und dieses Beisichseyn ist nicht nur jenes abstracte Beisichseyn, wie auf dem Standpunkt der formellen Freiheit, denn hier weiß ich einmal von mir als abstract Allgemeinem und dann weiß ich zugleich auch von einem Andern meiner und dieß ist das Besondre und zwar gleichfalls das abstract Besondere. Indem ich Gott weiß als den offenbaren, als den Mensch gewordnen Gott, so weiß ich ihn als *diesen*, und damit ist dann dieß ausgesprochne, daß das Moment der Besonderheit jetzt nicht mehr blos die Bedeutung einer abstracten Negation hat, sondern, als zur Allgemeinheit erhoben, diesem die Bestimmung der unendlichen Subjectivität ertheilt. — Dieß

betrifft also überhaupt den Begriff des Willens als Grundlage der sittlichen Welt.

§. 66.

Der wahrhafte Wille, oder der Wille als Idee, ist der göttliche Wille. Dieser ist an und für sich vollbracht; so aber ist er nicht ein blos Seyendes, sondern auch ein Werdendes. Das bloße Seyn des göttlichen Willens ist die Natur, diese erste Offenbarung Gottes. Die zweite und höhere Offenbarung Gottes ist dann die sittliche Welt, diese zweite Natur, welche zugleich die Wahrheit der ersten ist. Es ist schon früher, da von der Idee des Christenthums überhaupt die Rede war (§. 31. ꝛc.), erwähnt worden, wie es im Begriff des Christenthums liegt, daß Gott gewußt wird weder als ein bloßes Jenseits des Geistes überhaupt, noch auch als bloße Naturmacht, sondern als gegenwärtiger Geist und als solcher wird er zunächst gewußt als Schöpfer, Regierer und Erhalter, sowohl der natürlichen als auch der sittlichen Welt. Diese nun als das Daseyn des göttlichen Willens, stellt sich wesentlich als eine Totalität der Idee dar. Wenn früher die sittliche Welt auch als die Sphäre des objectiven Geistes bezeichnet wurde, so ist damit dieß ausgesprochen, daß die im Begriff des Willens (und der subjective Geist

ist in seiner letzten Gestalt Wille) enthaltenen Momente hier als Glieder einer organischen Totalität ihr Daseyn haben. Diese Glieder sind die Institutionen, Einrichtungen und Gesetze der sittlichen Welt. — Wenn nun vorher die sittliche Welt, als das Daseyn des göttlichen Willens unter der Gestalt des Werdens bezeichnet wurde, so heißt dieß dieselbe so auffassen, wie sie sich dem in ihren Prozeß verflochtenen practischen Geist zunächst darstellt. So wenig nun aber der Geist abstracte Idealität ist, der Natur als der Realität gegenüber, sondern gleichfalls Realität und allein wahrhafte Realität, eben so wenig ist die sittliche Welt, eine blos *werdende*, sondern auch eine *seyende* und zwar die *schlechthin seyende* und als solche ist sie vorhanden für das religiöse und für das philosophische Bewußtseyn.

Gedruckt bei A. W. Schade, Alte Grünstr. Nr. 18.

In demselben Verlage sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu bekommen:

Corinna oder Italien. Aus dem Französischen der Frau von Staël übersetzt und herausgegeben von Fr. Schlegel. 8. 4 Theile, geheftet. 4 Rthlr. auf geglätt. Velinpapier 6 Rthlr.

Ein Roman, der als ein Meisterwerk zu berühmt ist, um einer weitern Empfehlung zu bedürfen. Er ist als das vollendetste, glänzendste Werk der Frau von Staël anerkannt worden; besonders in Hinsicht auf Darstellung ein Erzeugniß des Genius, worin ein Roman und ein reizendes Gemälde von Italien glücklich verschmolzen sind.

Collin's, Heinrich J. v., Trauerspiele, rechtmäßige vom Verfasser selbst veranstaltete Ausgabe. Mit einem schönen Kupfer von Jury. 3 Bände. In zwei verschiedenen Ausgaben. In großem Format, auf weißem Papier 3⅔ Rthlr. In kleinem Format, auf ord. Papier 1⅚ Rthlr.

Die Collinschen Trauerspiele haben die glänzendste Aufnahme gefunden, die nur ein dramatisches Werk finden kann, und nehmen unter dem klassischen Theater der Deutschen einen würdigen Platz ein. Sie erschienen einzeln, und sind hier unter einem Titel gebracht; wodurch sie um so geeigneter zu einem Geschenk und zur Aufnahme in jeder Leih- oder Privatbibliothek werden. Wohlfeilheit des Preises erleichtert die Anschaffung, besonders für alle, denen nicht an

seinen sämmtlichen Werken gelegen ist. Diese sind nach des Verfassers Tode von dem Bruder desselben herausgegeben worden; enthalten auch die prosaischen Aufsätze und kosten 20 Rthlr.

Uechtritz, Fried. v., Trauerspiele. „Rom und Spartakus. — Rom und Otto der Dritte." — 8. 1823.

Die erste und zugleich sehr günstige Beurtheilung dieser eben erschienenen Trauerspiele liefert der Gesellschafter in der Beilage zum 157sten Blatte: „Nachdem der Geist der neueren dramatischen Werke im Vergleich mit Lessing dargestellt worden ist, bemerkt der Recensent, daß doch der bessere Genius in keinem Zeitalter ganz erstarb und jedes uns, sowie Karrikaturen, auch Originale aufweise. Zu letzteren, fährt derselbe fort, gehört auch Fr. v. Uchtritz, und wir machen gleich von vorn herein auf das plastische Princip der Trauerspiele dieses Dichters, auf das ihre Realität bezeugende Relief aufmerksam. Wir freuen uns, einmal wieder einen urkräftigen behaglichen Menschen zu sehen, der unser Erdensystem ruhig betrachtet und uns giebt, was da ist ꝛc.

Moritz, K. P., Götterlehre, oder mythologische Dichtungen der Alten. Mit 65 in Kupfer gestochenen Abbildungen, nach antiken geschnittenen Steinen und anderen Denkmälern des Alterthums. Fünfte, sorgfältig durchgesehene und verbesserte Original-Ausgabe. 8. 1 Rthlr.

Nicht leicht wird ein Werk entstehen, welches mit so großer Wohlfeilheit (20 Bogen Text und 65 Abbildungen für 1 Rthlr.) eine solche Gründlichkeit und hinreißende Anmuth der Schreibart verbindet, wodurch

es, was wohl selten der Fall ist, eine nöthige Wissenschaft mit Vergnügen wohlfeil und gründlich zu erlernen, ganz allein sich eignet. Moritz Götterlehre hat ihren ehrenvollen Platz, als ein in sich selbst vollendetes, meisterhaftes Werk seit Jahren so fest behauptet, daß trotz des Nachdrucks und mancher Nachahmungen fünf starke Auflagen erforderlich wurden. Selbst der Kunstfreund und Gelehrte wird durch Moritz's glückliche Fassungsgabe überrascht, und auf den eigentlichen Lebenspunkt einer alten Dichtung geführt, die durch seinen Vortrag erst einen einleuchtend sinnlichen Bestand erhält. Er stellt die mythologische Dichtung der Alten in dem Sinne dar, worin sie von den vorzüglichsten Dichtern und bildenden Künstlern des Alterthums selbst, als eine Sprache der Phantasie benutzt und ihren Werken einverleibt worden sind, und so wird sein Werk ein wahrer Leitfaden durch das Labyrinth der Dichtungen und Kunstwerke des Alterthums.

Nachricht von dem Leben des Königl. Preuß. Geh.-Raths und Doktors der Arzneiwissenschaft, Ernst Ludwig Heim, gesammelt zur Feier seines 50 jährigen Doktor-Jubiläums. Zweite Auflage. gr. 8. 1823.

Die erste Auflage dieser, Herz und Gemüth ansprechenden Schrift fand einen so allgemeinen Beifall, daß sie binnen 3 Monaten vergriffen war. Von den überaus günstigen Beurtheilungen sei hier nur einiges aus den deutschen Blättern vom 17. März 1823 angeführt. „Es ist dies keine bloße Gelegenheitsschrift, heißt es daselbst, welche, wenn die Gelegenheit vorüber ist, ihren Werth verliert, sondern eine Lebensbeschreibung, welche allen Verehrern wahrer Lebensweisheit, Frömmigkeit und praktischer Tüchtigkeit zu empfehlen ist. Aber auch in literarischer Hinsicht verdient sie eine Aufmerksamkeit, welche ihr bisher noch nicht scheint zu Theil geworden zu seyn. Sie zeigt uns ein Stillleben

voller Erbaulichkeit und charakteristischer Züge, daß sie mitunter an Jean Pauls Fiebel erinnert. In unseren Tagen, wo der Pietismus an der Tagesordnung ist, zeigen uns die aus Heims Tagebuche entlehnten Stellen einen recht schlagenden und erbauenden Gegensatz zwischen der auf tüchtige Lebensansicht gegründeten Frömmigkeit und der falschen Frömmelei die mit Worten zufrieden ist."

Anekdoten und Charakterzüge aus dem Leben Friedrich des Großen, früher in 19 Sammlungen erschienene, von Neuem durchgesehene und geordnete Ausgabe. 3 Theile. Mit dem Bildniß Fr. d. Gr. Auf feinem englischen Papier 4 Rthlr. ordinair Druckpapier 3 Rthlr.

Dieses Werk enthält die sämmtlichen, früher in 19 Sammlungen erschienenen und längst nicht mehr zu habenden Anekdoten und Charakterzüge des großen Friedrichs, die mit vieler Kritik gesammelt, gut aneinandergereiht und sehr angenehm erzählt sind. Da das Werk zugleich sehr hübsch gedruckt ist, so eignet es sich besonders gut zu einem Geschenk, nicht allein für jeden vaterländisch gesinnten Preußen, sondern auch für jeden Verehrer des großen Monarchen unter allen Nationen.

Alexis, Willibald, die Schlacht bei Torgau und der Schatz der Tempelherren. Zwei Novellen. 8. 1823. geheftet 1⅓ Rthlr.

Göthe, Cervantes und Tiek, erschienen dem Verfasser als nachzuahmende Meister in der Darstellung. Wie sehr es ihm damit gelungen, bestätigen die überaus vortheilhaften Beurtheilungen in dem Conversat.-Blatt, der Zeitung für die elegante Welt und der

Abendzeitung. Es sei hiermit namentlich auf letztere vom 17ten November 22 verwiesen. „Ein gewöhnlicher Maaßstab, heißt es in derselben, darf durchaus nicht an diese Novellen gelegt werden, aber in ihrer Eigenheit sind sie treffliche Arbeiten, Charakterzüge voll Neuheit, Wahrheit und Haltung wie sie neuerdings nicht oft in unserer Literatur aufgestellt worden sind. Der Verfasser hat in der Hoffnung, daß man sie mehr als einmal lesen möge, sich nicht getäuscht, denn einzelne Scenen sind wahrhaft klassisch darzu. Korporal Lungenbrand und der Feldwebel bilden namentlich ein ächt klassisches Paar."

Arethusa, oder die bukolischen Dichter des Alterthums. gr. 8. 2 Theile, auf Engl. Druckpap. $3\frac{1}{3}$ Rthlr. auf geglätt. Schwp. $5\frac{1}{2}$ Rthlr.

Bormann, C., die christliche Lehre von der Wiedergeburt, im Lichte des Geistes der Wahrheit erkannt und philosophisch betrachtet. 8. 1820. in Umschlag geh. $\frac{1}{2}$ Rthlr.

Ein würdiger Gelehrter urtheilt von diesem Schriftchen: Der so hochwichtige Gegenstand ist darin nicht nur schriftgemäß und theologisch richtig dargestellt, sondern auch für den philosophischen Denker befriedigend erörtert. Der Gläubige kann daraus Belehrung; der redliche Zweifler Ueberzeugung schöpfen. Es sind der kleinen Schrift recht viele nachdenkende Leser zu wünschen, und ist nicht zu bezweifeln, daß die Kraft der darin entwickelten Wahrheiten ihrem Herzen segensreiche Früchte bringen werde.

Bormann, C., die christliche Lehre von der Vorsehung, im Lichte des Geistes

of Ma.

GTU Library
3 2400 00713 8666

GY20
H393

Henning,
Leopoldine

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA
For renewals call (510)
All items are subject to recall